ROSA PADELLARO

HEIDEGGER
E IL
PROBLEMA KANTIANO



LOESCHER EDITORE
TORINO

ROSA PADELLARO

HEIDEGGER
E IL
PROBLEMA KANTIANO



LOESCHER EDITORE
TORINO

Questo volume viene pubblicato sotto gli auspici dell'Istituto di storia della filosofia della Università di Roma, Facoltà di magistero.

PREFAZIONE

Il presente saggio non intende risparmiare allo studioso la lettura dell'opera di Heidegger, Kant e il problema della metafisica[1], *cui esso è consacrato. A contrario, esso si propone di accompagnare il lettore nello studio di un'opera che potrebbe lasciar perplesso chi, non avendo familiarità con la filosofia e con il linguaggio heideggeriani, si attenda dal volume stesso una interpretazione della dottrina di Kant, intesa secondo i canoni più usuali, ma anche spesso più banali, di una storia della filosofia.*

Ci è parso indispensabile presentare dapprima, se anche in sintesi, il contenuto del volume Kant e il problema della metafisica, *conservandone scrupolosamente le peculiarità sia speculative che terminologiche. E non rimpiangeremo di aver compromesso la limpidezza della nostra pagina, se saremo riusciti a rendere meno oscura quella heideggeriana, e cioè a rendere più accessibile al lettore quello che, secondo lo stesso Heidegger, vuole essere soltanto un dialogo con Kant.*

Ma poiché tale dialogo, senza un esame attento dei motivi più urgenti che lo hanno aperto e delle esigenze storiche che lo hanno preparato, rischierebbe di apparire

[1] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, (1929), Francoforte sul Meno, Klostermann, 1951.

per lo meno arbitrario, ci è parso opportuno aggiungere un'indagine sulla genesi dell'interpretazione heideggeriana di Kant, che inserisse l'interpretazione medesima nel quadro generale del pensiero di Heidegger, ricollegandola poi alle interpretazioni tradizionali cui si oppone, e alla fenomenologia di cui tradisce l'influenza.

Non sfuggirà al lettore attento, come nelle due prime parti del nostro lavoro abbiamo tralasciato quelle obiezioni che sorgono via via spontanee leggendo il testo vivo e originale di Heidegger. Tale omissione è dovuta al proposito di affidare a voci più autorevoli l'esame delle singole tesi esegetiche heideggeriane. Pertanto, l'ultima parte del presente saggio contiene, oltre che una breve riflessione sul significato e sul valore di Kant e il problema della metafisica, *le critiche che alcuni tra i filosofi e storici della filosofia di maggior valore hanno mosso a quest'opera del pensatore tedesco.*

Ancora una parola quanto alla bibliografia degli scritti di e su Heidegger. Dopo la pubblicazione della Bibliographie der Heidegger - Literatur 1917-1955, *a cura di Hermann Lübbe (Masenheim, Hain KG, 1957), che comprende quanto è stato scritto su Heidegger tra il 1917 e il 1955, ci è sembrato superfluo di aggiungere tutto il materiale bibliografico che avevamo innanzi diligentemente raccolto.*

Salvo qualche piccola lacuna (come per sempio le opere da noi citate nel testo: Le Message chrétien et le Mythe *di Luis Malevez, che dedica un capitolo all'influenza esercitata dalla filosofia di Heidegger sulla teologia di Rudolf Bultmann, e il* Traité de Métaphysique *di Jean Wahl, ove si trovano alcune interessanti pagine su Heidegger), tale bibliografia è così ampia ed esauriente che rimandiamo senz'altro a essa il lettore.*

Ci limiteremo quindi a ricordare qui di seguito gli scritti che, pur essendo apparsi nel 1955, non hanno trovato posto nella bibliografia del Lübbe, così come quelli apparsi negli anni successivi.

Nel terminare una fatica che, quale essa sia, crediamo di poter dire onesta, ci auguriamo possa non riuscire del tutto inutile per coloro che cercheranno, come noi, nel pensiero di Heidegger, e in generale nella filosofia, un nutrimento vitale.

R. P.

BIBLIOGRAFIA

Aleu J., *El concepto de fe cristiana en Heidegger*, in « Espìritu », 6, Barcellona, 1957, pp. 142-149.

Alvarez Bolado A. M., *Exégesis ontòlogica de la primitiva caracterizaciòn del « Dasein »*, in « Convivium », 1, Barcellona, 1956, pp. 73-114.

Buddenberg E., *Denken und Dichten des Seins. Heidegger, Rilke.*, Stoccarda, Metzler, 1956.

Carmona N. F., *La significaciòn social del « Ser y el tiempo » de Heidegger*, in « Universitas », Bogotà, 1955, pp. 15-24.

Casalone P., *La filosofia ultima di Heidegger*, in « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica », 50, Milano, 1958, pp. 117-137.

Chiodi P., *Il problema della tecnica in un incontro tra Heidegger e Heisenberg*, in « Aut aut », 32, Milano, 1956, pp. 87-108.

Id. id., *Tempo ed essere nell'ultimo Heidegger*, in « Archivio di Filosofia », 1, Roma, 1958, pp. 175-189.

Coreth E., *Heidegger und Kant*, in *Kant und die Scholastik heute* di J.B. Lotz, Pullach bei München, Berchmanskolleg Verlag, 1955.

D'Amore B., *La metafisica del nulla e dell'essere di M. Heidegger*, in « Sapienza », 9, Roma, 1956, pp. 335-369.

Derisi O. N., *En torno a la moral de Heidegger y Sartre*, in « Sapientia. Revista Tomista de Filosofia », 12, La Plata, 1957, pp. 139-141.

Id. id., *Ser y hombre en la « Introducción a la metafísica » de M. Heidegger*, in « Xenium », I, Còrdoba, 1957, pp. 21-28.

Di Napoli G., *Essere e verità in S. Agostino e in Heidegger*, in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Atti del Congresso Italiano di Filosofia Agostiniana, Roma, 20-23 ottobre, 1954. Deposito di Tolentino (Macerata), Edizioni Agostiniane, 1956, pp. 287-296.

Dondeyne A., *La différence ontologique chez M. Heidegger*, in « Revue Philosophique de Louvain », 56, Louvain, 1958, pp. 35-62; 251-293.

Doz A., *Remarques sur Heidegger et le problème de l'histoire*, in *Recherches et débats*, 17, (Philosophies de l'histoire), Parigi, 1956, pp. 70-88.

Dussort H., *L'artiste dépassé par l'art*, in « Revue philosophique de la France et de l'Ètranger », 82, Parigi, 1957, pp. 41-46.

Earle W., *Wahl on Heidegger on Being,* in « The Philosophical Review », 67, Ithaca, 1958, pp. 85-90.

Engelhardt P. M., *Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie?,* in « Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie », 3, Friburgo (Svizzera), 1956, pp. 187-196.

Farber M., *Heidegger on the essence of truth,* in « Philosophy and Phenomenological Research », 18, Buffalo, 1957-58, pp. 523-532.

Favino F., *La cosa come vicinanza pensata in Heidegger,* in « Aut aut », 41, Milano, 1957, pp. 407-414.

Id. id., *L'umanità dell'uomo umano in Heidegger,* in « Aut aut », 40, Milano, 1957, pp. 331-344.

Fiorito M.A., *Heidegger en diàlogo con la filosofìa cristiana,* in « Ciencia Fe », 13, Buenos Aires, 1957, pp. 41-53.

Fragone V., *Unità o frattura nel pensiero di M. Heidegger?,* in « La Civiltà Cattolica », 107, Roma, 1956, pp. 21-34.

Fürstenau P., *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens,* in *Philosophische Abhandlungen,* XVI, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1958.

Garcìa Bacca J. D., *Comentarios a « La esencia de la poesìa » de Heidegger,* in « Revista nacional de Cultura », Caracas, 112-113, 1955, pp. 220-234; 115, 1956, pp. 108-115; 117-118, 1956, pp. 147-153.

Gray J. G., *Heidegger's course: from human existence to nature,* in « The Journal of Philosophy », 54, Nuova York, 1957, pp. 197-207.

Grene M., *Martin Heidegger,* Nuova York, Hillary House, 1957.

Gruber W., *Vom Wesen des Kunstwerkes nach Martin Heidegger. Eine Untersuchung über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kunst.,* Graz, Akad. Druk- u. Verl. Anst., 1956.

Guzzoni A., *Recenti sviluppi del pensiero di Heidegger,* in « Il Pensiero » 2, Milano, 1957, pp. 74-91.

Id. id., Il « *movimento* » *della differenza ontologica in Heidegger,* in « Il Pensiero », 3, Milano, 1958, pp. 193-199.

Henrich D., *Ueber die Einheit der Subjektivität,* in « Philosophische Rundschau », 3, 1955, pp. 28-69.

Hinners R.C., *Being and God in Heidegger's philosophy,* in « Proceedeins of the American Catholic Philosophical Association », 31, Washington, 1957, pp. 157-162.

Holk (van) L. J., *Wat betekent Heideggers uitspraak: « Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens »?,* in « Nederlands theologisch Tijdschrift », 11, 1956, pp. 119-129.

Hommes J., *Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger.,* Regensburg, Verlag F. Pustet, 1958.

Ittel G. W., *Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns,* in « Kerygma und Dogma », 2, 1956, pp. 90-108.

Krockow (von) Chr., *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Karl Schmitt, Martin Heidegger,* Stoccarda, Enke, 1958.

Landolt E., *L'essere e il pensare in « Kant e il problema della metafisica » di M. Heidegger,* in « Teoresi », 1-2, Messina, 1955, pp. 71-97.

Langan Th. D., *Heidegger in France,* in « The Modern Schoolman », 33, St. Louis, Missouri, 1955-56, pp. 114-118.

Id. id., *Is Heidegger a nihilist?,* in « The Tomist », 21, Nuova York, 1958, pp. 302-319

Id. id., *Transcendence in the philosophy of Heidegger,* in « The New Scholasticism », 32, Washington, 1958, pp. 45-60.

Longlois J., *Heidegger, Max Müller et le tomisme,* in « Sciences ecclésiastiques », 9, Montréal, 1957, pp. 27-48.

Lotz G. B., *Heidegger et l'être,* in « Archives de Philosophie », 19, Parigi, 1956, pp. 3-23.

Id. id., *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger,* in « Scholastik », 33, Friburgo i Br., 1958, pp. 81-97.

Löwit K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu « Sein und Zeit »,* in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 12, Masenheim-Glan, 1958, pp. 161-187.

Lugarini L., *Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica,* in « Il Pensiero », 3, Milano, 1958, pp. 157-192.

Man (de) P., *Les exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger,* in « Critique », 100-101, Parigi, 1955, pp. 800-819.

Marx W., *Heidegger's new conception of philosophy. The second phase of « existentialism »,* in « Social Research », 22, 1955, pp. 451-474.

Masi G., *Ontologia e fenomenologia in Heidegger,* in *La Fenomenologia,* Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate, 1955. Brescia, Morcelliana, 1956, pp. 273-283.

Montero Moliner F., *El relativismo trascendental de Heidegger,* in « Revista de Filosofia », 15, Madrid, 1956, pp. 43-53.

Oberti E., *L'estetica nel pensiero di Heidegger,* Milano, Scuola Salesiana di Stampa, 1955.

Oeing-Hanhoff L., *Le problème de l'être à l'ère atomique,* in « Archives de Philosophie », 21, Parigi, 1958, pp. 5-25.

Pöggeler O., *Jean Wahls Heideggers-Deutung,* in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 12, Masenheim-Glan, 1958, pp. 437-458.

Prini P., *Verso una nuova ontologia,* Roma, « Studium », 1957, p. 87 e seg.

Ralfs G., *Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit,* in « Kant-Studien », 48, Colonia, 1956-57, pp. 525-549.

Renaudière De Paulis D., *Nota crítica sobre el sentido de la naturaleza en Martin Heidegger,* in « Sapientia. Revista Tomista de Filosofia », 12, La Plata, 1957, pp. 129-132.

Rey W. H., *Heidegger-Trakl: einstimmiges Zwiegespräch,* in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 30, Halle, 1956, pp. 89-136.

Rintelen (von) F. J., *The existentialism of Martin Heidegger,* in « The Personalist », 38, Los Angeles, 1957, pp. 238-247; 376-382.

Rössingh K.H., *Martin Heidegger als godsdienstwijsgeer,* Assen, Van Gorcum, 1957.

Ryffel H., *Zu den neuen Veröffentlichungen von M. Heidegger,* in « Studia Philosophica », 15, Basilea, 1955, pp. 176-202.

Schrader G. A. jr., *Heidegger's ontology of human existence,* in « Review of Metaphysics », 10, New Hawen (Conn.), 1956, pp. 35-56.

Schrag C. O., *Phenomenology, ontology, and history in the philosophy of Heidegger,* in « Revue Internationale de Philosophie », 12, Bruxelles, 1958, pp. 119-132.

Schweppenhäuser H., *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie,* in « Archiv für Philosophie », Stoccarda, 1957, pp. 279-324; 1958, pp. 116-144.

Seyppel J. H., *A criticism of Heidegger's time concept with reference to Bergson's durée,* in « Revue Internationale de Philosophie », 10, Bruxelles, 1956, pp. 503-508.

Slooten (van) J., *Inleiding tot het denken van Heidegger,* Assen, Born, 1956.

Soukup L., *Sein oder Seiendes. Eine metaphysiche Skizze über die Vorentscheidung zur jeder Ontologie. Zu Werken von Martin Heidegger und Caspar Nink,* in « Gloria Dei », 9, Graz, 1954, pp. 120-122.

Strasser S., *The concept of dread in the philosophy of Heidegger,* in « The Modern Schoolman », 35, St. Louis, Missouri, 1957-58, pp. 1-20.

Strolz W., *Heidegger und die Frage nach dem Wesen der Technik,* in « Orientierung », 21, 1957, pp. 16-20.

Turnbull R. G., *Heidegger on the nature of truth,* in « The Journal of Philosophy », 54, Nuova York, pp. 559-565.

Uranga E., *Heidegger, Kant y Santo Tomàs. En torno a la teorìa de la verdad,* in « Filosofìa y Letras », 55-56, México, 1954, pp. 85-106.

Uscatescu G., *L'umanesimo di Martin Heidegger,* in « Humanitas », 13, Brescia, 1958, pp. 355-364.

Vial J., *Sobre el ser y la verdad en Heidegger,* in « Anales de la Universidad de Chile », 102, 1956, pp. 63-70.

Virasoro R., *Existencialismo y moral. Heidegger-Sartre,* Santa Fe (Argentina), Librerìa y Editorial Castellvì, 1957.

Waelhens (De) A., *Heidegger* (1889), in *Les Philosophes célèbres* (a cura di M. Merleau-Ponty), Parigi, Editions d'art Lucien Mazenod, 1956, pp. 336-343.

Wahl J., *L'« Introduction à la Métaphysique » de Martin Heidegger,* in « Revue de Métaphysique et de Morale », 61, Parigi, 1956, pp. 113-130.

Id. Id., *En familiarité avec le haut,* Bruxelles, Maison Internationale de la Poesie, 1956.

Id. Id., *Vers la fin de l'ontologie. Etude sur l'introduction dans la métaphysique par Martin Heidegger,* Parigi, Société d'Edition d'Enseignement Supérieur, 1956.

Zuidema S. U., *De Openbaringsideeën van Karl Barth en Martin Heidegger. De vergelijkbaarheid van beider denkstructur*, in « Philosophia Reformata », 20, Kampen, 1955, pp. 162-175.

Ho indicato nel testo per le opere di Heidegger le sigle che vanno chiarite come segue:

KM = *Kant und das Problem der Metaphysik*; SZ = *Sein und Zeit*.

Per uniformità ho sempre riprodotto in spaziato le parole che nei passi originali venivano date in corsivo, e ho riservato il corsivo per i titoli e per i termini stranieri.

PARTE PRIMA

LA POSIZIONE DI HEIDEGGER NEI CONFRONTI DEL PROBLEMA KANTIANO

CAPITOLO PRIMO

L'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA « CRITICA DELLA RAGION PURA », COME INSTAURAZIONE DEL FONDAMENTO DELLA METAFISICA

1. - *La « rivoluzione copernicana » nel suo significato più autentico.*

Nel suo *Kant e il problema della metafisica* Heidegger non si prefigge esclusivamente il compito di esporre e commentare il pensiero di Kant, ma altresì quello di fare intendere come una nuova interpretazione della *Critica della ragion pura* possa aprire uno spiraglio sul problema dell'essere, che è appunto il problema centrale della sua opera incompiuta *Essere e tempo.*

Che tale intento faccia violenza al pensiero kantiano o ne rappresenti addirittura un fraintendimento, non potremmo dire, giacchè un lettore attento non tarda a scoprire quel doppio binario sul quale Heidegger fa correre testo e interpretazione. Sarebbe più esatto affermare che egli, diversamente da numerosi altri interpreti che attribuiscono a Kant le proprie tesi, non esita a profferir lui ciò che il filosofo avrebbe potuto dire, ma non ha detto. Del resto egli è incoraggiato a far questo dal rimprovero mosso da Kant stesso ad alcuni storici della filosofia, i quali, preoccupati di non tra-

dire la lettera dei filosofi, sono stati incapaci di scorgere sotto la parola ciò che essa velava.

Per Heidegger, infatti, la validità di una interpretazione non consiste tanto nell'aderenza alla lettera del testo, quanto nella forza di un'idea animatrice che ne guidi tutto il procedimento.

Ora qual è questa idea animatrice che sostiene tutto il peso della interpretazione heideggeriana? E' Heidegger stesso a porgerci la risposta quando, giunto al termine della sua indagine sulla *Critica della ragion pura,* così ne riassume il significato: « L'instaurazione kantiana del fondamento della metafisica conduce all'immaginazione trascendentale, la quale è la radice dei due rami, la sensibilità e l'intelletto. Come tale, essa rende possibile l'unità originaria della sintesi ontologica. Codesta radice però affonda nel tempo originario, onde il fondamento originario che si rivela nell'instaurazione è il tempo » [1].

Tale è, a un tempo, l'idea animatrice e la conclusione della lunga indagine di Heidegger, di cui tenteremo ora di seguire le tappe principali.

Va detto subito che il piano architettonico di questa opera di Heidegger è già tracciato nel primo titolo: « L'esplicitazione dell'idea di un'ontologia fondamentale, attraverso l'interpretazione della *Critica della ragion pura* come instaurazione del fondamento della metafisica ». Scopo primo dell'opera, ce lo dice il titolo stesso, è quello di delineare un'ontologia fondamentale, che, in questo primo periodo della speculazione heideggeriana, equivale ad un'analitica dell'essenza finita dell'uomo, la quale, lungi dall'essere

[1] KM, p. 183.

fine a se stessa, rappresenta la base per l'unica metafisica possibile, cioè la metafisica conforme alla natura dell'uomo. L'interpretazione della *Critica della ragion pura* è appunto il mezzo per raggiungere tale metafisica.

Ma affinché la *Critica della ragion pura* possa rappresentare un valido mezzo per aprire, come dicevamo, uno spiraglio sul problema dell'essere, è necessario che la sua interpretazione esca dal raggio di quelle interpretazioni tradizionali, che ne fanno una teoria della conoscenza o della scienza. « L'intenzione della *Critica della ragion pura* è dunque profondamente fraintesa quando quest'opera viene interpretata come una teoria dell'esperienza o addirittura come una teoria delle scienze positive. La *Critica della ragion pura* non ha nulla a che vedere con una teoria della conoscenza [...]. L'essenziale è che quest'opera fonda e riconduce a sé per la prima volta l'ontologia come *metaphysica generalis,* cioè come l'elemento fondamentale della metafisica nella sua totalità. Ponendo il problema della trascendenza, Kant non sostituisce la metafisica con una teoria della conoscenza, ma si interroga sulla possibilità intrinseca dell'ontologia » [1].

Ora è necessario anzitutto precisare quale sia l'esatta prospettiva di questa interpretazione heideggeriana, la quale ha il suo fulcro in un nuovo significato della cosiddetta « rivoluzione copernicana ».

Il concetto di metafisica ereditato da Kant è, secondo Heidegger, il risultato di parecchi fattori concomitanti.

[1] KM, p. 25 e seg.

In primo luogo ha influito sulla formazione del concetto tradizionale di metafisica l'ambiguità della definizione di quella che Aristotele ha chiamato « filosofia prima » (πρώτη φιλοσοφία). Questa è per lui sia la conoscenza dell'ente in quanto ente (ὄν ᾗ ὄν), sia la conoscenza della regione più eminente dell'ente (τιμιώτατον γένος), a partire dalla quale si determina l'ente nella sua totalità (καθόλου).

La tradizione cristiana, dal canto suo, ha distinto una *metaphysica generalis,* (ontologia), che ha per oggetto l'essere in generale, da una *metaphysica specialis* avente per oggetto Dio, la natura, l'uomo (teologia, cosmologia e psicologia).

Un altro fattore essenziale che ha contribuito alla formazione del concetto di metafisica, così come è giunto a Kant, è il presupposto che il rigore dovuto a tale disciplina identifichi quest'ultima con una scienza razionale a priori, edificata dalla ragion pura.

La constatazione della sterilità dei risultati di una metafisica intesa in tal senso, fa sì che Kant ponga il problema radicale della possibilità intrinseca di tale disciplina e precisamente di quella *metaphysica specialis,* che per lui costituisce la metafisica propriamente detta.

E' a questo punto che viene a determinarsi la cosiddetta « rivoluzione copernicana ».

« Una instaurazione del fondamento della metafisica — osserva Heidegger — intesa come delimitazione della sua intrinseca possibilità, deve mirare anzitutto allo scopo ultimo di questa scienza che è precisamente quello di determinare l'essenza della *metaphysica specialis*. Infatti quest'ultima è nel suo significato più vero la conoscenza dell'ente soprasensibile. Il problema della

intrinseca possibilità di siffatta conoscenza deve esser d'altronde ricondotto al problema più generale della possibilità intrinseca di render manifesto l'ente in quanto tale. L'instaurazione del fondamento diventa quindi rivelazione essenziale del comportamento nei confronti dell'ente... »[1].

Ma in che cosa risiede precisamente la possibilità di siffatto comportamento nei confronti dell'ente?

Le scienze positive hanno avuto il merito di chiarire questo problema proprio per aver fatto luce su una verità fondamentale: la ragione vede soltanto ciò che essa stessa fa scaturire dai suoi piani, ed essa deve, con i principî dei suoi giudizi, precedere la natura e obbligarla a rispondere alle sue domande secondo delle leggi immutabili; onde in tanto vi può essere conoscenza, in quanto vi è un piano preliminare che disegna la struttura dell'ente stesso.

Tale scoperta può esser ricondotta alla legge generale secondo cui « ciò che rende possibile il rapporto con l'ente (conoscenza ontica) è la conoscenza preliminare della struttura dell'essere e cioè la conoscenza ontologica »[2].

Ritornando ora al problema dell'essenza della metafisica, possiamo affermare che in virtù del riconquistato significato della « rivoluzione copernicana », il quale afferma la priorità della conoscenza ontologica su quella ontica, il problema della *metaphysica specialis* viene ricondotto a quello più radicale della *metaphysica generalis* e cioè dell'ontologia.

[1] KM, p. 19 e seg.
[2] KM, p. 20.

La rivoluzione kantiana non consiste tanto nel rovesciamento del rapporto tra soggetto e oggetto, come *adaequatio* della conoscenza all'ente, quanto in quel capovolgimento delle posizioni tradizionali, onde, per la prima volta, l'ontologia si pone come problema. E' mediante una problematica estesa fino all'*ens commune,* oggetto della *metaphysica generalis,* che Kant volge le spalle alla metafisica tradizionale, la quale, occupata in un'indagine sull'ente, tralascia di interrogarsi sull'essere di questo ente.

Vediamo ora in che modo l'instaurazione della metafisica possa configurarsi come una *Critica della ragion pura.*

Iniziando la sua indagine con la domanda « Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? », Kant non si incammina per lo sterile sentiero, lasciato aperto dalla ambiguità delle definizioni di Platone ed Aristotile, ma entra senz'altro in discussione con loro, chiedendo conto della possibilità dell'ontologia stessa.

« Che specie di conoscenza si trova nella comprensione ontologica? — si chiede, infatti, Heidegger. — In essa viene conosciuto l'ente. Ma ciò che viene conosciuto appartiene all'ente, comunque sperimentato e determinato. La talità [*Wassein*] dell'ente conosciuta viene portata a priori nella conoscenza ontologica, prima di ogni esperienza ontica, per quanto venga apportata ai fini di questa stessa esperienza ontica. Kant chiama s i n t e t i c a una conoscenza che apporta la talità [*Wasgehalt*] dell'ente, che cioè rivela l'ente stesso. Così l'interrogativo sulla possibiliaà della conoscenza ontologica diventa il problema dell'essenza dei giudizi

sintetici a priori »[1]. Il che è quanto dire che, essendo l'esperienza dell'ente di già sorretta da una comprensione ontologica dell'ente stesso, quest'ultima rappresenta un'attività capace di giudicare secondo principî, che sono forniti all'esperienza senza essere da essa tratti. E poiché Kant chiama la facoltà capace di conoscere secondo principî a priori, ragione pura, l'instaurazione del fondamento della metafisica, intesa come indagine sull'essenza dell'ontologia, viene ad identificarsi con una *Critica della ragion pura.*

2. - *La conoscenza umana come conoscenza finita e sensibile.*

Nelle prossime pagine avremo occasione di sottolineare meglio come l'interpretazione heideggeriana della filosofia di Kant si ponga quale energica rivendicazione di una metafisica del finito.

Per ora ci basti notare che per Heidegger la finitezza della conoscenza umana, lungi dall'essere un impedimento, costituisce invece il presupposto fondamentale per una instaurazione del fondamento della metafisica. Per la sua struttura intrinseca, la conoscenza umana non attinge la realtà mediante il pensiero inteso come abolizione dei limiti della finitezza, bensì in virtù della finitezza stessa, che si pone quale sua caratteristica costitutiva.

Come per Kant, anche per Heidegger la conoscen-

[1] KM, p. 23.

za è intuizione. « Se si vuole comprendere la *Critica della ragion pura,* bisogna tener per fermo che conoscere è anzitutto intuire. Donde appare già chiaro che l'intendere, erroneamente, la conoscenza come atto del giudicare (pensare), urta contro il senso decisivo del problema kantiano, dato che il pensiero è esclusivamente a servizio dell'intuizione » [1].

L'identificazione della conoscenza con l'atto intuitivo, anziché con quello del giudicare, rappresenta la pietra angolare di tutta l'interpretazione heideggeriana, la quale effettua uno spostamento del centro di gravità dall'analitica trascendentale all'estetica trascendentale, ove, come vedremo a proposito dell'immaginazione trascendentale, si accende la luce stessa della conoscenza umana.

Ora, se è vero che la conoscenza è intuizione, vien fatto di chiedersi quale sia l'ufficio del pensiero. La risposta a tale domanda dovrà emergere da un esame più approfondito della conoscenza finita: « L'essenza della conoscenza umana finita viene chiarita in virtù della sua distinzione dall'idea dell'infinita conoscenza divina e cioè dall'*intuitus originarius* » [2], afferma Heidegger. Ma cosa distingue la conoscenza umana da quella divina, quale è il carattere distintivo tra una conoscenza finita ed una conoscenza infinita? Il rapporto con l'oggetto è la chiave di tale problema. L'eccellenza della conoscenza infinita (*intuitus originarius*) sulla conoscenza finita (*intuitus derivativus*) consiste, infatti, nella creatività della prima nei confronti del suo ogget-

1 KM, p. 29.
2 KM, p. 30.

to, il quale è fatto sorgere immediatamente nell'atto stesso in cui è intuito. La conoscenza finita, invece, è, per così dire, ancorata ad un oggetto di già dato. La distinzione quindi tra l'*intuitus originarius* e l'*intuitus derivativus* è relativa al fatto che per il primo l'intuizione è creatrice, mentre per il secondo è ricettiva.

E' proprio a proposito della ricettività della conoscenza finita che vien messo in giusta luce l'ufficio del pensiero, poiché è appunto a causa della propria limitatezza che l'intuizione finita richiede, perché vi sia conoscenza, l'ausilio del pensiero, onde non avrebbe alcun senso parlare di una conoscenza infinita come di una conoscenza pensante: « Il pensiero come tale è già suggello di finitezza [...]. Il fatto che un essere finito conoscente debba anche pensare è l'essenziale conseguenza della finitezza della sua intuizione » [1].

Cerchiamo ora di chiarire alla luce del concreto atto del conoscere umano tale affermazione. La conoscenza è anzitutto intuizione, e quella umana in particolare intuizione ricettiva. La definizione dell'intuizione umana come intuizione ricettiva porta necessariamente a considerarla sensibile. Non potendo darsi da sè il proprio oggetto, l'intuizione finita deve necessariamente esser sensibile, cioè essere in grado di venire affetta da un ente, che deve manifestarsi a lei in qualche modo.

Inoltre, per la sua finitezza, la conoscenza umana è stata chiarita come intuizione pensante. Infatti l'oggetto intuito non è messo, per così dire, a fuoco, fin quando non viene determinato in modo tale che tutti possano accordarsi su di esso; se così non fosse, l'intuizione fi-

[1] KM, p. 31.

nita resterebbe sempre ancorata all'individuale, vale a dire al particolare che essa intuisce.

Ora l'accordo si effettua, secondo Kant, mediante la rappresentazione per concetti, che avviene ad opera dell'intelletto. « Questo atto di rappresentare in generale, che come tale sta a servizio dell'intuizione, rende ciò che viene rappresentato nell'intuizione stessa ancor più rappresentato [*vorstelliger*], nel senso che esso atto con-prende la molteplicità nell'unità, e in base a tale con-prensione è valido per molti. Onde Kant chiama questo modo di rappresentare in generale (*repraesentatio per notas communes*) la rappresentazione per concetti »[1].

Talché, fino a quando l'oggetto dell'intuizione non viene portato nel raggio dell'intelletto, inteso come facoltà di giudicare, esso non è suscettibile di essere compreso, perché la sua comprensibilità è inesorabilmente congiunta all'unità dell'intuizione pensante.

L'unità del pensiero e dell'intuizione nella comprensione dell'ente prende il nome di sintesi veritativa. Tale sintesi, secondo Heidegger, ne presuppone altre due con le quali forma una unità strutturale. E precisamente una sintesi predicativa, che riguarda il giudizio come atto di rappresentare l'unità sintetizzante del concetto nel suo carattere di predicato, e una sintesi apofantica che riguarda invece « l'atto di unificazione, nel quale il giudizio si presenta come l'atto di legare il soggetto e il predicato »[2].

Se ora ci volgiamo all'oggetto dell'intuizione pen-

[1] KM, p. 33 e seg.
[2] KM, p. 34.

sante, vediamo come la sua capacità di manifestarsi spontaneamente (in quanto oggetto di un'intuizione finita e ricettiva) giustifichi la definizione kantiana di fenomeno. Infatti, tale definizione, bada a sottolineare Heidegger, non è assoluta, ma relativa alla conoscenza finita, la quale, essendo ordinata ad un ente già dato, non può proporsi questo se non come fenomeno: cioè come qualcosa che si manifesta ad essa. Per la conoscenza infinita invece l'ente non si manifesta spontaneamente ad essa, che, nell'atto di intuirlo, lo fa sorgere come cosa in sé. L'ente che si presenta come fenomeno, e la cosa in sé sono perciò tutt'uno, e la doppia definizione trova la sua ragione nella « duplice maniera con cui esso si riferisce alla conoscenza infinita o finita: l'ente come creazione [*Entstand*] e lo stesso ente come oggetto [*Gegenstand*] » [1].

Ricondotta l'essenza della conoscenza all'intuizione, e definita l'intuizione finita umana come ricettività e di conseguenza come intuizione pensante, sorge una nuova difficoltà.

Nelle prime pagine della sua opera Heidegger ha precisato che il significato autentico della cosiddetta « rivoluzione copernicana » consiste nell'aver compreso che in tanto noi abbiamo una conoscenza ontica dell'ente, in quanto possediamo una conoscenza a priori della sua struttura ontologica. D'altro canto la caratteristica di una conoscenza finita è quella di essere ordinata ad un ente di già dato.

[1] KM, p. 37.

Ora, come può possedere una visione preliminare del suo oggetto, come può cioè essere ontologica, una conoscenza, la quale non può prescindere dall'esperienza, intesa come relazione all'oggetto stesso? Attribuire all'*intuitus derivativus* un possesso preliminare del suo oggetto non equivale a far scomparire ogni distinzione tra esso e l'*intuitus originarius?* Non equivale, cioè, a togliere all'intuizione umana finita il suo carattere di ricettività, facendole dono di quella creatività, che la sua finitezza le precludeva?

Tale domanda equivale a chiedersi come sia possibile una sintesi a priori, onde Heidegger può affermare giustamente che: « La questione della possibilità della sintesi a priori si determina ulteriormente nel modo seguente: come può un essere finito, che come tale è rimesso all'ente ed obbligato ad accettarlo, riconoscerlo prima di ogni ricezione, cioè intuirlo, senza tuttavia esserne il c r e a t o r e ? »[1].

Soltanto un'indagine sulla nostra natura interiore può dar ragione della possibilità della conoscenza ontologica e di come tale conoscenza possa essere la condizione della conoscenza ontica. Tale indagine consiste per Heidegger in un esame approfondito degli elementi della conoscenza pura, intuizione e pènsiero puri, nella cui unità essenziale e originaria risiede appunto la soluzione delle difficoltà intrinseche al problema di come una conoscenza finita possa trascendere l'ente che non ha creato. « Si sa che per Kant l'ammissione dello spazio e del tempo come forme pure della sensibilità risolve tali difficoltà. Queste forme soddisfa-

[1] KM, p. 42.

no esattamente alle condizioni del problema: per lo spazio come per il tempo, l'o g g e t t o dell'intuizione permette che questa intuizione sia allo stesso tempo non empirica (pura) e ricettiva. In effetto questo o g g e t t o non è una cosa, un ente dato; il suo possesso esclude dunque l'intervento della sensibilità empirica, ma esclude egualmente, nell'ipotesi che questo o g g e t t o sia a p p o r t a t o, che questo a p p o r t o venga a negare il carattere finito della conoscenza, il cui tratto essenziale consiste appunto nel fatto che essa non può essere creatrice di un ente. Ma d'altra parte il tempo e lo spazio se sono oggetti d'intuizione a priori, se sono a p p o r t a t i, non implicano pertanto, nell'atto dell'intuizione che li coglie, la negazione di ogni ricettività: al contrario, non potendo essere còlti o intuiti t e m a t i c a m e n t e, essi appaiono legati a dei dati empirici e in questi dati. Così l'analisi dello spazio e del tempo risolve il paradosso della possibilità di una conoscenza allo stesso tempo finita e pura, ricettiva e donatrice » [1].

Ma se la conoscenza finita è stata chiarita come intuizione pensante, e lo spazio e il tempo come forme pure della sensibilità possono darci ragione di una conoscenza ordinata al proprio oggetto e cionondimeno preliminare all'oggetto stesso, di una conoscenza, per dirla altrimenti, ricettiva e creatrice ad un tempo; resta altresì da chiarire come le categorie, in quanto forme pure dell'intelletto, soddisfano anch'esse a tale esigenza.

[1] Prefazione alla traduzione francese di KM a cura di A. de Waelhens e W. Biemel, Parigi, Gallimard, 1953, p. 22.

La definizione sia del contenuto che dell'origine dei concetti empirici è pacifica, laddove il problema sorge in ordine alla giustificazione del contenuto dei concetti puri, il quale contenuto deve essere dedotto a priori, non potendo evidentemente essere dedotto dall'esperienza.

Come può l'intelletto umano, che possiede solo la funzione di legare, si chiede Heidegger, darsi un contenuto? L'unificazione nell'atto della riflessione è resa possibile in virtù di una u n i t à preliminare che rende possibile ogni u n i f i c a z i o n e, onde l'atto stesso di riflessione è di già rappresentazione preliminare di un'unità che guida l'opera di unificazione. « L'essenza dell'intelletto è comprensione originaria. Le rappresentazioni dell'unità direttrice sono preparate nella struttura dell'azione dell'intelletto, come unificazione rappresentativa. Queste unità rappresentate sono il contenuto dei concetti puri. Il contenuto di questi concetti puri è ogni volta l'unità che rende possibile una unificazione. La rappresentazione di queste unità, in ragione del suo contenuto specifico, è già di per sè concettuale a priori »[1].

Se le unità pure dei modi possibili di unificazione formano una totalità organica, propria dell'intelletto, questo ci fornisce quel sistema di concetti puri, di predicati, cioè, che possono essere definiti ontologici, in quanto fanno trasparire la trama dell'essere dell'ente.

Le tavole di questi predicati ontologici, o categorie, che è tratta come tutti sanno da quella dei giudizi aristotelici, è, secondo Heidegger, presentata da Kant senza

[1] KM, p. 55.

un'indagine preliminare che stabilisca se i quattro momenti (qualità, quantità, relazione e modalità), nei quali i predicati ontologici si determinano, scaturiscono o meno dalla struttura intrinseca all'intelletto. Nondimeno Heidegger non ripete nè controbatte la serie delle obbiezioni mosse dai vari interpreti alla tavola delle categorie kantiane. Egli si limita ad osservare che esse non possono venir sottoposte ad una sorta di vivisezione che, isolandole, perda di vista l'oggetto stesso dell'indagine e cioè la conoscenza pura finita nella sua globalità.

L'impossibilità di un tale processo isolatore rappresenta appunto la conferma più sicura del rapporto non accidentale, ma strutturale del pensiero e dell'intuizione puri. « Finché l'intelletto puro non è riguardato secondo la sua essenza, secondo cioè la sua relazione pura all'intuizione, è impossibile svelare l'origine delle nozioni, in quanto predicati ontologici [...]. I concetti puri possono essere determinati come predicati ontologici, solo se sono compresi a partire dall' unità essenziale della conoscenza pura finita »[1]

3. - *L'immaginazione trascendentale come fondamento della conoscenza ontologica.*

L'indagine heideggeriana sugli elementi puri della conoscenza umana finita ha stabilito che non si può prescindere dalla loro unità essenziale: ora essa tenta il passo decisivo, proponendosi l'esame specifico dell'unità originaria della conoscenza ontologica e del fondamento della sua possibilità.

[1] KM, p. 58.

Per anticipare le conclusioni, diremo subito che questa indagine porterà all'immaginazione trascendentale, intesa come sintesi pura e originaria dell'intuizione e del pensiero puri. Essa rivelerà essere il tempo il fondamento della conoscenza ontologica e quindi della *metaphysica generalis*.

In quanto ai due elementi della conoscenza finita, pensiero ed intuizione, Heidegger afferma in maniera molto esplicita che: « La finitezza della conoscenza manifesta una particolare intrinseca dipendenza del pensiero dall'intuizione, o inversamente il bisogno di quest'ultima di essere determinata dal primo. L'appartenenza reciproca degli elementi indica che la loro unità non può essere posteriore ad essi stessi, ma deve esser posta anteriormente in loro e servir loro di fondamento »[1].

La terza sezione del capitolo kantiano sull'« Analitica dei concetti », intitolata: « Dei concetti puri dell'intelletto o delle categorie », è da riguardarsi secondo Heidegger, quale chiave per una comprensione della *Critica della ragion pura* come instaurazione del fondamento della metafisica.

Diverse sintesi, chiarisce Heidegger, formano la struttura della conoscenza finita. Alla sintesi veritativa appartiene la sintesi predicativa, nella quale a sua volta si inserisce una terza sintesi, quella apofantica. Onde, se ci si vuol interrogare sulla conoscenza finita, non bisogna dimenticare il richiamo vicendevole di queste tre forme di sintesi.

Tuttavia l'unità essenziale della conoscenza ontologica investe per Heidegger anzitutto la sintesi verita-

[1] KM, p. 59.

tiva pura, cioè l'unificazione del tempo come intuizione universale, e delle nozioni come pensiero puro. Inoltre l'intuizione pura presenta di già un carattere unificante, donde la definizione kantiana di *synopsis*: e il pensiero puro, a sua volta, come generatore di forme pure di unità, ha anch'esso carattere sintetizzante, in guisa che la sintesi veritativa è sintesi della *synopsis* pura dell'intuizione pura e della sintesi predicativa del pensiero puro.

« Questa sintesi — dice ad un certo punto Heidegger — non è cosa né dell'intuizione né del pensiero. Ponendosi come mediazione t r a l'una e l'altro, si apparenta con ambedue. Pertanto essa deve partecipare del carattere fondamentale dei due elementi, deve cioè essere un atto di rappresentazione »[1].

E' a questo punto che si rivela tutta l'originalità dell'interpretazione heideggeriana: attraverso un brano della *Critica della ragion pura*, Heidegger apre uno spiraglio sul « fondo misterioso » della nostra coscienza, che Kant aveva rinunciato ad indagare, e scopre nell'immaginazione trascendentale la radice comune dell'intuizione e dell'intelletto puri. Il brano, che come abbiamo accennato fa da pernio a tutta la dimostrazione, è il seguente: « La sintesi in generale è, come vedremo più oltre, il semplice effetto dell'immaginazione, cioè di una funzione cieca dell'anima, ma indispensabile, senza la quale noi non potremmo aver giammai alcuna conoscenza, ma di cui non abbiamo coscienza che molto raramente »[2].

[1] KM, p. 63.
[2] *Kritik der reinen Vernunft*, rispettivamente 1ª e 2ª ediz., A 78, B 103.

Questo chiarimento riguarda, come abbiamo visto, la sintesi in generale. Per quel che riguarda la sintesi pura bisogna tener per fermo che: « La sintesi pura agisce in maniera sinoptica pura nella intuizione pura e nel contempo in maniera riflettente pura nel pensiero puro »[1], onde Kant può affermare a buon diritto che tre sono i fattori necessarî alla conoscenza pura: il diverso, nell'intuizione pura, la sintesi di questo diverso, operata dall'immaginazione, ed infine i concetti che forniscono l'unità a questa sintesi pura e che sono la rappresentazione di quest'unità sintetica necessaria.

Il posto centrale dato da Kant all'immaginazione ha quindi per Heidegger un significato più strutturale che classificatorio, essendo essa il punto di incontro della *synopsis* pura dell'intuizione e della sintesi riflessiva pura dell'intelletto.

Lungi dal rivestire il carattere semplice di un principio primo, essa si rivelerà sempre più come un'attività molteplice ma « che resta oscura tanto nel carattere della sua attività, che nella complessità della sua unificazione »[2].

Ma se questa sintesi pura non è da attribuirsi nè all'intuizione nè all'intelletto, a quale disciplina, si chiede Heidegger, spetterà il merito di chiarire il problema della possibilità della ontologia?

E' a questo punto che l'interpretazione heideggeriana, avendo attribuito all'immaginazione trascendentale l'unità essenziale della sintesi ontologica, acquista, nono-

[1] KM, p. 63.
[2] KM, p. 65.

stante le frequenti citazioni kantiane, una sua autonomia nei confronti del testo, il quale, come tutti sanno, affida il compito della sintesi ontologica all'« Analitica dei concetti », accordando così alla logica quel privilegio sull'estetica, che la definizione dell'intuizione come elemento primo di conoscenza in generale avrebbe a rigore dovuto escludere.

Tale privilegio accordato alla logica trova agli occhi di Heidegger la sua giustificazione in tutto l'orientamento della metafisica occidentale, che rimanendo ancorata al *logos* e alla *ratio* deve necessariamente affidare l'instaurazione del fondamento della metafisica alla ragione. Il che è confermato anche dal titolo dell'opera kantiana.

Sarà proprio a causa di tutto ciò che, secondo le stesse parole di Heidegger, la sua interpretazione « dovrà liberarsi dall'architettonica kantiana e rendere problematica l'idea della logica trascendentale » [1].

Il problema dell'unità essenziale della conoscenza ontologica è venuto determinandosi nel corso dell'indagine in quello della possibilità dell'incontro del pensiero e dell'intuizione puri nella sintesi pura. Kant si occupa di questo problema nella « Deduzione trascendentale delle categorie », ove si propone di dar ragione della sintesi di queste ultime e del tempo. Ma, secondo Heidegger, tale deduzione non raggiunge il suo scopo talché, tralasciando di seguire i sentieri tortuosi di essa, egli tenta di svelare l'intenzione fondamentale

[1] KM, p. 66.

della *Critica della ragion pura* e cioè la trascendenza della r a g i o n e finita.

Il vero significato della « rivoluzione copernicana » ci ha portato a intendere che affinché un essere finito possa far sì che un ente qualsiasi gli si ponga dinanzi (*entgegenstehen kann*), è indispensabile che egli possieda una preliminare conoscenza della struttura dell'essere di esso ente. Perché si dia una simile conoscenza, d'altronde, è necessario che ogni essere finito possieda la facoltà di v o l g e r s i, d i o r i e n t a r s i v e r s o... (*Zuwendung-zu...*), in modo che qualcosa possa porglisi dinanzi (*entgegenstehen*). « In questo orientamento originario, l'essere finito si pone dinanzi un campo, nel cui raggio qualcosa può c o r r i s p o n d e r g l i. Tenersi preliminarmente in questo campo, formarlo originariamente, altro non è se non la trascendenza, che è il segno distintivo di ogni comportamento finito nei confronti dell'ente » [1].

Se è vero che « l'essenza della finitezza si concentra inevitabilmente nella questione della possibilità di essere volti preliminarmente verso un oggetto e cioè nella questione dell'essenza del necessario orientamento ontologico verso l'oggetto in generale » [2], allora il problema della conoscenza ontologica si ripropone nei seguenti termini: Qual è la condizione necessaria perché questa ricezione dell'ente, che di per sé è tutt'altro che evidente, divenga possibile?

Kant, che ha avuto il merito di essersi posto per il primo questo problema, attribuisce la possibilità dell'orientamento ontologico ad una unificazione prelimi-

[1] KM, p. 70.
[2] KM, p. 71 e seg.

nare e costante del nostro spirito (*Zusammenzug auf Einheit*), la quale riconduce tutto ciò che le si pone dinanzi ad una concordanza che fa sì che l'ente possa apparire qualche volta anche come non concordante.

Quest'unificazione delle rappresentazioni particolari presuppone a sua volta un'unità posta anticipatamente che Kant designa col nome di concetto fondamentale (*Urbegriff*), onde spetta all'intelletto puro, quale facoltà delle rappresentazioni concettuali, il compito di disegnare l'orizzonte dell'orientamento ontologico.

Ma affidare questo compito all'intelletto, inteso come la facoltà che organizza preliminarmente ciò che è apportato dall'intuizione, non equivale a rinnegarne il carattere subordinato, trasformando così il servo in padrone?

Tutt'altro: lungi dal farne una facoltà suprema, questo apparente privilegio dell'intelletto conferma una volta di più la subordinazione all'intuizione pura, poiché la sua funzione, che è quella di lasciar-sorgere-dinanzi... (*Gegenstehenlassen von...*), è rivelatrice di finitezza. Onde si può affermare che esso è « nella finitezza la facoltà suprema, cioè il finito per eccellenza »[1].

Secondo Heidegger, quindi, la via kantiana che porta all'intelletto puro come facoltà suprema, capace di darci ragione dell'unità degli elementi della nostra conoscenza, è una via fallace. Bisognerà tornare sui propri passi, tenendo fermo che l'indagine sulla trascendenza è la stessa e medesima cosa che l'indagine sull'unità sintetica della nostra conoscenza pura, la quale,

[1] KM, p. 74.

come vedremo, rivelerà sempre più la relazione fra i due termini sensibilità e intelletto puri, e l'immaginazione trascendentale.

Il fine della « Deduzione dei concetti puri dell'intelletto » è quello di dimostrare l'essenziale reciproca strutturazione dei due termini della nostra conoscenza.

Tuttavia l'esegesi heideggeriana tenta di far scaturire dal testo kantiano qualcosa di più, e precisamente la tesi che l'unità unificatrice dell'intelletto puro deve essa stessa essersi unificata precedentemente con l'intuizione pura, tramite la sintesi pura dell'immaginazione trascendentale.

In altri termini: se è vero, come dice Kant, che l'intelletto puro, proponendosi originariamente l'unità, agisce come appercezione trascendentale, allora l'unità rappresentata da quest'ultima presuppone una sintesi. E poiché ogni sintesi, come ha dimostrato Heidegger, è prodotta dall'immaginazione, allora anche l'appercezione pura deve possedere una relazione con l'immaginazione trascendentale.

La conferma di questa tesi, che appare più heideggeriana che kantiana, può tuttavia ritrovarsi nelle parole dello stesso Kant: « Il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) dell'immaginazione dinanzi all'appercezione è dunque il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, soprattutto dell'esperienza » [1].

Heidegger naturalmente insiste su quel d i n a n z i che riconferma la tesi secondo cui l'appercezione presuppone la sintesi pura, e prosegue dicendo che, doven-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 118.

do unificare a priori, quest'ultima ha bisogno di un dato a priori che è appunto il tempo come intuizione pura a priori.

Chiarita così l'immaginazione trascendentale come mediatrice tra l'appercezione trascendentale e il tempo, Heidegger tenta di trarre la medesima conclusione da un più attento esame della seconda via intrapresa da Kant per dimostrare l'ordinamento reciproco dell'intelletto e dell'intuizione a partire da quest'ultima.

Affinché possa esserci conoscenza è indispensabile che l'oggetto si presenti come legato, dice Kant; nondimeno nella conoscenza finita l'ente viene còlto nella dispersione e nell'isolamento. Ora la facoltà di legare, di formare originariamente delle relazioni è, secondo Heidegger, propria dell'immaginazione trascendentale. E ciò perché è precisamente l'immaginazione trascendentale a offrire la possibilità di incontrare un ente nel suo legame obbiettivo, essendo essa relativa al tempo, che, quale intuizione pura e universale, va riguardato come l'unico ambito ove possano effettuarsi la prima connessione e il primo legame di un ente.

Inoltre, ogni atto di legare in generale, e a maggior ragione l'unificazione pura, si riporta a una rappresentazione preliminare dell'unità come elemento identico ed invariabile, vale a dire all'io dell'appercezione trascendentale. In altri termini: « Come il tempo appartiene ad ogni intuizione empirica, così a questa stessa intuizione, in quanto fa incontrare l'ente nella sua organizzazione propria, appartiene la formazione preliminare dell'affinità nell'immaginazione trascendentale. Ma a questa deve aggiungersi l'appercezione pura se è necessario che la ricezione

sia sostenuta da un orientamento puro, cioè dall'atto del lasciar-sorgere-dinanzi... [*Gegenstehenlassen von...*] » [1]. Il famoso brano kantiano « Noi abbiamo dunque un'immaginazione pura, come facoltà fondamentale dell'animo umano, che è a fondamento di ogni conoscenza a priori, mediante la quale noi colleghiamo da un lato il diverso dell'intuizione e dall'altro colleghiamo questo con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura » [2]; questo famoso brano kantiano, dicevamo, serve ad Heidegger per concludere che dei tre elementi della nostra conoscenza pura, intuizione, immaginazione e appercezione pura, l'appercezione non detiene, come può sembrare a prima vista, il primato, dovendosi essa fondare sulla sintesi pura dell'immaginazione trascendentale, sintesi che è legata al tempo.

Vediamo ora se un'analisi della dinamica dell'immaginazione trascendentale, indicata da Heidegger come la radice comune delle due fonti di conoscenza finita, riesca a darci ragione della conoscenza ontologica.

Kant si occupa dell'immaginazione trascendentale nel capitolo: « Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto ». Formando per Heidegger lo schematismo il nucleo essenziale di tutta la *Critica della ragion pura,* egli dedica molte pagine alle undici del testo kantiano, nelle quali il problema della trascendenza della conoscenza è visto sotto l'aspetto della possibilità del rapporto fenomeno-categoria.

[1] KM, p. 81.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 124.

In queste pagine Heidegger mostra il dispiegarsi dell'immaginazione trascendentale come termine di mediazione tra l'appercezione trascendentale e l'intuizione pura, mentre tenta ad un tempo di sciogliere quelle oscurità del testo kantiano che sono di intralcio al libero procedere della sua interpretazione. L'abilissima indagine di Heidegger trova qui lo sbocco del suo lungo e faticoso percorso, anche se non può esser condivisa appieno la sua convinzione che, alla luce di tale interpretazione, il capitolo kantiano sullo schematismo, lungi dall'essere confuso, risulta invece perfettamente chiaro.

La chiave di questo capitolo è ancora una volta la finitezza della trascendenza. Noi sappiamo che la conoscenza finita è sempre relativa ad un ente già dato. Affinchè questo ente venga incontrato nell'atto conoscitivo, bisogna che esso abbia la possibilità di offrirsi. Questa possibilità gli è conferita dall'orizzonte ove esso verrà incontrato, per cui questo orizzonte stesso dovrà necessariamente avere una certa percettibilità. Se percettibile è tutto ciò che è suscettibile di essere intuito, ciò non equivale a dire che l'intelletto finito può porsi dinanzi qualcosa solo in maniera intuitiva? Precisamente: « L'intelletto puro deve fondarsi su una intuizione pura che lo sostiene e lo guida » [1].

Il compito di disegnare l'orizzonte orientativo, come apparecchio di percettibilità intuitiva, spetta secondo Heidegger, non come voleva Kant all'intelletto, ma all'immaginazione trascendentale, che è stata chiarita

[1] KM, p. 87.

quale facoltà capace di rendere evidente la struttura ontologica dell'ente.

Ora, se noi ci chiediamo come possa l'immaginazione trascendentale rendere intuitivo un orizzonte puro, è ancora la trascendenza a venirci incontro.

Trascendenza, lo sappiamo, significa finitezza. Intuizione finita significa, a sua volta, ricettività e quindi sensibilità. Pertanto, se vogliamo rendere intuitivo un orizzonte, dobbiamo renderlo sensibile. « L'orizzonte della trascendenza non può formarsi che nella rappresentazione sotto forma sensibile » [1].

Per quanto riguarda la rappresentazione sotto forma sensibile in generale, Kant la definisce come il modo mediante il quale un essere finito immette un oggetto nel raggio della propria intuizione, al fine di procurarsene l'immagine. E' proprio questa immagine che ci viene fornita dall'immaginazione mediante gli schemi. « Ora, questa rappresentazione del comune procedimento onde l'immaginazione procura la sua immagine al concetto, io la chiamo schema per questo concetto » [2].

Lo schema quindi non è ancora l'immagine, bensì la rappresentazione di un insieme di regole, determinate dal rapporto tra l'intuizione pura e le categorie, e di cui l'immagine è solamente il prodotto.

Passando ora dalla conoscenza ontica a quella ontologica, Heidegger afferma che questa si effettua nella rappresentazione sotto forma sensibile dei concetti puri. E consistendo essa in un atto di orientamento prelimi-

[1] KM, p. 87.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 140, B 179.

nare (ad ogni conoscenza tematica), è necessario che tale rappresentazione sotto forma sensibile sia anch'essa pura. « La rappresentazione sotto forma sensibile pura si compie come schematismo. L'immaginazione pura nel formare lo schema fornisce in precedenza la veduta (l'immagine) dell'orizzonte della trascendenza » [1].

Avevamo detto che schematismo equivale a rappresentazione sotto forma sensibile. Ora se la riduzione in schema, ovvero la rappresentazione sotto forma sensibile, di un concetto equivale alla sua temporalizzazione, i concetti puri diverranno, per la mediazione dello schematismo dell'immaginazione trascendentale, essenzialmente relativi all'intuizione pura, vale a dire al tempo. « Usare a priori i concetti puri come determinazioni trascendentali del tempo, costituire cioè una conoscenza pura, altro non è se non il realizzarsi dello schematismo » [2].

In altri termini, i concetti puri debbono aderire ad una intuizione sensibile, iscrivendosi nella pura successione dei *nunc*, cioè nella struttura del tempo. Il tempo, infatti, viene inteso da Heidegger non soltanto come forma dell'intuizione, così come il concetto puro è la forma dell'intelletto, ma altresì come l'immagine pura nella quale si inseriscono gli schemi delle nozioni sotto forma di regole. Tale privilegio del resto è conferito al tempo da Kant stesso quando afferma che: « L'immagine pura [...] di tutti gli oggetti dei sensi in generale è il tempo » [3].

Del tempo quindi, l'immaginazione trascendentale si

[1] KM, p. 88.
[2] KM, p. 103.
[3] *Krit. der r. Vern.*, A 142, B 182.

serve per disegnare l'orizzonte comune dell'intuizione pura e delle categorie, orizzonte che segna il campo di percettibilità di ogni possibile ente.

Siamo così giunti al termine dell'indagine sul fondamento della metafisica, onde le parole che ne riassumono il significato sembrano gettar luce sul cammino percorso: « L'instaurazione del fondamento della *metaphysica generalis* è la risposta al problema dell'unità essenziale della conoscenza ontologica e del fondamento della sua possibilità. La conoscenza ontologica forma la trascendenza, tiene cioè aperto l'orizzonte che è reso immediatamente visibile mediante gli schemi puri. Questi scaturiscono come il prodotto trascendentale dell'immaginazione trascendentale. La quale, come sintesi pura originaria, forma l'unità essenziale della intuizione pura (tempo) e del pensiero puro (appercezione) » [1].

L'indagine sullo schematismo trascendentale ha condotto Heidegger alla meta della sua indagine sulla conoscenza ontologica; « La conoscenza ontologica si è rivelata come ciò che forma la trascendenza [...]. Il conoscere, in quanto finito, deve essere una intuizione ricettiva e pensante, e cioè pura, di ciò che si offre. Esso è uno schematismo puro. L'unità pura dei tre elementi della conoscenza pura si esprime nel concetto dello schema trascendentale come determinazione trascendentale del tempo » [2].

Raggiunta così la sua meta, Heidegger vuole dire

[1] KM, p. 117 e seg.
[2] KM, p. 112.

alcune parole di chiarimento sull'oggetto della conoscenza ontologica, sottolineando che pur formando essa spontaneamente la « vista pura » non si comporta nè alla maniera dell'*intuitus originarius* che determina il sorgere del suo oggetto, e neppure alla maniera della conoscenza ontica che si riporta tematicamente ad esso.

Il contenuto della conoscenza ontologica, infatti, è ciò che Kant chiama: X, e Heidegger chiama: nulla. I due termini si equivalgono, dato che Heidegger chiarisce che il nulla, pur non essendo un ente, non è tuttavia identificabile con il *nihil absolutus*.

Possiamo noi sapere qualcosa di più su questo X kantiano? Per Kant l'X equivale all'oggetto non empirico, ma trascendentale che può cadere sotto l'intuizione, solo attraverso la mediazione della rappresentazione, del fenomeno.

L'interpretazione heideggeriana si è sforzata di chiarire come questo X sia identificabile con l'oggetto dell'orientamento ricettivo: « Questo termine dell'orientamento preliminare può dunque esser chiamato l'oggetto non empirico = X »[1]. Onde quando Kant dice che con questo oggetto bisogna intendere « qualcosa = X, di cui non sappiamo assolutamente nulla e di cui anche in generale (secondo la costituzione attuale del nostro intelletto) non possiamo sapere assolutamente nulla »[2], Heidegger interpreta e commenta che questo X « non è inconoscibile perchè, quale ente, è celato dietro uno strato di fenomeni, ma semplicemente perchè non può divenire oggetto possibile di

[1] KM, p. 114.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 250.

sapere, cioè possesso di una conoscenza relativa ad un ente. Esso non può mai divenire tale per la sola ragione che è un nulla »[1].

Il nulla quindi si è rivelato per Heidegger come ciò che serve di correlato all'ente, e cioè come orizzonte puro. Per cui l'X di cui parla Kant, quale oggetto trascendentale, altro non è se non un orizzonte puro, non tematico, che rende tuttavia tematico l'ente che in esso appare.

[1] KM, p. 114.

Capitolo Secondo

L'AUTENTICITA' DEL FONDAMENTO KANTIANO DELLA METAFISICA

1. - *Giustificazione dell'immaginazione trascendentale come fondamento della conoscenza ontologica.*

Identificato nel tempo il fondamento della possibilità della conoscenza ontologica, il dialogo che Heidegger ha iniziato con Kant potrebbe sembrare concluso. Tuttavia, l'aggiunta di una terza sezione alle due prime del volume trova la sua ragione nella esigenza di riesaminare, alla luce del risultato raggiunto, il valore e la portata di tutto il dialogo.

Cosicchè alle pagine di questa terza sezione Heidegger affida il compito di prendere esplicito possesso dell'originarietà (*Ursprünglichkeit*) dell'immaginazione trascendentale, per stabilire quanto questa possa sostenere il peso di un'instaurazione del fondamento della metafisica, ed altresì per liberare la sua interpretazione della *Critica della ragion pura* dall'accusa di arbitrarietà.

Nel porsi il problema dell'unità essenziale della conoscenza ontologica, Kant aveva identificato i tre ele-

menti di essa nell'intuizione pura (il tempo), nella sintesi pura dell'immaginazione trascendentale e nei concetti puri dell'appercezione pura. Nel trattare lo schematismo puro, Kant enumera ancora una volta questi tre elementi. Infine, esaminando il principio supremo di tutti i giudizi sintetici, egli parla nuovamente di questi tre elementi, come delle tre fonti della possibilità dei giudizi sintetici a priori.

D'altra parte, nella « Logica trascendentale » e nella « Dialettica trascendentale » Kant dichiara esplicitamente che lo spirito non ha che due fonti essenziali di conoscenza: la sensibilità e l'intelletto, aggiungendo che eccetto queste due fonti non ve ne sono altre [1].

Che questa divisione dualistica abbia il sopravvento su quella trinitaria, è dimostrato dal fatto che tra l'estetica trascendentale e la logica trascendentale noi cercheremmo invano una terza sezione dedicata all'immaginazione trascendentale. Nondimeno Heidegger tenta di dar ragione di questa discordanza nella classificazione degli elementi della nostra conoscenza, osservando che Kant definisce la sensibilità e l'intelletto come « due rami » della nostra conoscenza, perché ne intuisce l'origine in una « radice comune », che può identificarsi col termine centrale della classificazione triadica. Non aveva forse detto Kant, a proposito dell'immaginazione pura, che « Noi abbiamo dunque un'immaginazione pura, come facoltà fondamentale dell'anima umana, che serve a priori di fondamento ad ogni conoscenza »? [2]. Non aveva altresì parlato di

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 50, B 74; A 294, B 350.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 124.

una « radice comune » dei due rami della nostra conoscenza « di cui non abbiamo coscienza che molto raramente »? [1].

Non vi è quindi ragione di opposizione tra le due classificazioni, a patto però che noi consideriamo l'immaginazione trascendentale, la cui funzione non è stata ben chiarita nel testo kantiano, come la radice comune dei due rami della nostra conoscenza, identificati con la sensibilità e l'intelletto puri.

Nel corso dell'instaurazione, Heidegger ha già chiarito come l'ammaginazione trascendentale, lungi dal rivestire il carattere di un legame estrinseco tra intelletto e sensibilità, si ponga come quell'unità originaria di ambedue, capace di darci ragione della conoscenza finita. Ora egli vuole riprendere in esame l'essenza della trascendenza alla luce dell'immaginazione trascendentale così intesa, tenendo però conto che « Il carattere misterioso del fondamento instaurato, che doveva imporsi a Kant, non potrà scomparire ma dovrà intensificarsi a misura che ci si avvicinerà all'origine, se è vero d'altra parte che la natura metafisica è per l'uomo, in quanto essere finito, ciò che vi può essere di più reale e di più sconosciuto nello stesso tempo » [2].

In altri termini, poiché il compito di questa sezione è quello di esaminare l'autenticità del fondamento instaurato, Heidegger non si limita a indicare nell'immaginazione trascendentale la radice comune dei due rami della nostra conoscenza, ma vuole spiegare c o m e l'immaginazione trascendentale sia la radice dei due

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 78, B 103.
[2] KM, p. 129.

rami stessi, e cioè c o m e l'intuizione e il pensiero puri siano riducibili all'immaginazione trascendentale.

L'origine dell'intuizione pura dall'immaginazione trascendentale diventa tesi accettabile, se si tiene conto di due fattori. Il primo che mette in luce trattarsi di intuizione pura e non empirica, e l'altro che chiarisce come il porre l'origine dell'intuizione pura nell'immaginazione trascendentale sia diverso dal considerare la prima un prodotto della seconda.

Le intuizioni pure sono rappresentazioni originarie non nel senso che fanno sorgere l'ente, ma perché delineano l'orizzonte dello spazio e del tempo. Secondo Heidegger tale capacità verrebbe a mancare all'intuizione pura, qualora se ne negasse la relazione con l'immaginazione trascendentale, la quale è facoltà produttrice di ogni immagine. Le intuizioni pure sono, secondo la loro essenza, *exhibitio originaria*: rappresentazioni originarie, che fanno scaturire ciò che viene intuito. « E' appunto in questa presentazione che consiste l'essenza dell'immaginazione pura. L'intuizione pura, infatti, in tanto può essere o r i g i n a r i a in quanto è, secondo la sua essenza, immaginazione pura, capace cioè di produrre da sé, formandole, delle vedute (immagini) » [1].

Tale parentela, essendo sempre l'immaginazione trascendentale la facoltà che è alla base di ogni sintesi, ci dà altresì ragione dell'intuizione pura come *synopsis* pura, in quanto l'intuizione pura, per poter unificare deve s c o r g e r e preliminarmente l'unità. Ora la veduta di siffatta unità è determinata dall'atto dell'im-

[1] KM, p. 130.

maginazione trascendentale che forma l'immagine, onde la *synopsis* pura, che costituisce l'essenza dell'intuizione pura, è resa possibile dall'immaginazione trascendentale. Del resto non è Kant stesso a chiamare *ens imaginarium* ciò che l'intuizione pura intuisce? « La semplice forma dell'intuizione senza la sostanza, non è in sé un oggetto, ma soltanto la condizione formale di esso (quale fenomeno), come lo spazio puro e il tempo puro, che sono qualcosa da intuire quali forme, ma non sono essi stessi oggetti che vengono intuiti »[1].

In altri termini: se noi togliessimo all'intuizione pura il suo carattere immaginativo, non potremmo più intendere ciò che in essa viene intuito, se è vero che il contenuto di ogni intuizione pura è quella veduta pura, non tematica, nell'orizzonte della quale appariranno gli oggetti dell'intuizione empirica.

E' facile immaginare come Heidegger, in forza della dimostrazione del carattere originariamente immaginativo dell'intuizione pura, giunga alla conclusione che l'estetica trascendentale, posta com'è al principio della *Critica della ragion pura,* risulti in fondo inintellegibile, essendo comprensibile solo alla luce dello schematismo trascendentale.

La strutturazione originaria dell'intelletto puro nella immaginazione trascendentale è ancor meno evidente di quella dell'intuizione pura, tanto più che Kant, secondo Heidegger, afferma esplicitamente che « l'immagi-

[1] *Krit. der r. Vern.,* A 291, B 347.

nazione è sempre sensibile »[1]. Si tratta a questo punto per Heiddegger non soltanto di intendere ciò che la lettera kantiana non ha detto, ma addirittura di capovolgere i piani della *Critica della ragion pura*, e con essa quelli della logica tradizionale.

Kant, infatti, seguendo la logica tradizionale ci presenta l'intelletto puro come una facoltà dotata della più perfetta autonomia nei confronti dell'immaginazione trascendentale. Heidegger dal canto suo vede il punto debole di tutta l'indagine kantiana in una impostazione tradizionale della *Critica della ragion pura* (e in special modo della seconda edizione di questa) che non poteva non indirizzare tale opera secondo i canoni di una logica formale. Questa, basandosi su un esame analitico dei concetti puri e sulla funzione del giudizio, è destinata a trovarsi dinanzi elementi artificialmente isolati, incapaci di darci ragione dell'origine del pensiero puro, trovando essi il loro principio vitale nell'unità sintetica dell'appercezione che ne forma il presupposto. « La possibile origine [del pensiero] può essere stabilita soltanto a partire dall'originaria essenza dell'intelletto, e in nessun modo a partire dalla l o g i c a che non tiene conto di tale essenza »[2].

Per cogliere quest'essenza non bisogna dimenticare quello che si è detto fin da principio, vale a dire che l'intelletto puro è relativo all'intuizione pura e che di tale relazione non può darci ragione se non l'immaginazione trascendentale.

La definizione più appropriata è per Heidegger quel-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A. 124. In realtà Kant dice che la sintesi dell'immaginazione è sempre sensibile [N. d. T.].
[2] KM, p. 137.

la secondo cui il pensiero è « facoltà di regole », in quanto conduce all'intelletto come « appercezione pura ». « Facoltà di regole significa però: tener dinanzi sin dall'inizio, rappresentandole, le unità che servono di guida ad ogni possibile unificazone rappresentativa. Queste unità (nozioni o categorie) rappresentate come funzioni regolatrici non debbono essere ordinate solo per la loro affinità, ma quest'ultima deve essa stessa esser compresa inizialmente in una unità stabile, mediante una rappresentazione ancor più originaria di essa »[1].

Ora la rappresentazione di questa unità stabile, viene ad essere la condizione dell'atto di orientarsi (*Sich-Zuwenden-zu...*) ove, osserva molto sottilmente Heidegger, quel sé (*Sich*) dell'orientar si[2] manifesta un io (*Ich*): « L'io accompagna l'atto puro di orientarsi. Fin quando esso è ciò che è, in questo io penso risiede l'essenza del pensiero puro, così come l'essenza dell'io risiede nella coscienza di sé pura »[3].

Inoltre, prosegue Heidegger, l'io penso è sempre un « io penso la sostanza », « io penso la causalità » e così via, onde l'atto di orientamento preliminare fa sì che le categorie possano essere rappresentate come delle unità regolatrici ed unificanti.

Ora questa preformazione rappresentatrice dell'orizzonte di unità avviene mediante l'impiego da parte dell'intelletto dello schematismo, che è il prodotto trascendentale dell'immaginazione pura. « Se Kant chiama il nostro pensiero quell'atto puro di riferirsi a..., volgendosi verso..., allora pensare questo pensiero

[1] KM, p. 137.
[2] Nel senso di « orientare - *sé* ».
[3] KM, p. 138.

non significa più giudicare, ma si tratta di pensare nel senso di immaginarsi [*sich denken*] qualcosa, formandola e progettandola liberamente, seppure non arbitrariamente. Questo atto originario di pensare è un atto di immaginazione pura » [1].

Al fine di ricondurre all'immaginazione trascendentale anche la ragione pura, Heidegger si sforza di mettere in evidenza il carattere ricettivo di essa, nonostante che le espresse affermazioni kantiane la identifichino con la spontaneità. L'intelletto, come abbiamo visto, è per Heidegger facoltà di regole. In esso le regole non sono rappresentate come qualcosa che venga dato nella coscienza, ma come funzioni aventi l'unico compito di legare. Ciò porta Heidegger a concludere che, poiché la regola esiste solo in una attività ricettiva suscettibile di esser regolata (*im hinnehmenden Sich-regeln-lassen*), anche l'idea, intesa quale rappresentazione di regole, non può rappresentare se non in maniera ricettiva.

Ma ricondurre l'intuizione e il pensiero puri all'immaginazione non equivale per Heidegger a riportarli nel raggio della finzione. La relazione dei due elementi puri di conoscenza con l'immaginazione trascendentale è reciproca, e tale reciprocità è la salvaguardia di ogni obbiettività, poichè se i due primi come facoltà trascendentali non possono prescindere dall'immaginazione trascendentale, anche quest'ultima non può immaginare qualcosa se non in quanto è strutturata in essi: « Ciò che in essa viene a formarsi non potrà mai essere nella sua essenza mero immaginare [*blosse Einbilung*]. Al contrario è l'orizzonte di obbiettività, formato dall'immaginazio-

[1] KM, p. 139.

ne trascendentale — la comprensione dell'essere — che rende possibile la distinzione tra verità ontica e apparenza ontica (mero immaginare)» [1].

Prima di studiare la funzione dell'immaginazione trascendentale nella prima e nella seconda edizione della *Critica della ragion pura,* Heidegger intende forzare ulteriormente la sua tesi interpretativa, e non contento di aver dedotto la ragione teoretica dall'immaginazione trascendentale, tenta di dedurre da codesta anche quella pratica. « Kant dice di già nella *Critica della ragion pura*: Pratico è tutto ciò che è possibile mediante la libertà [2]. Fin dove però la libertà rientra nella possibilità della ragione teoretica essa è in sé, in quanto teoretica, pratica. Ora se la ragione finita è ricettiva nella sua stessa spontaneità, e deriva pertanto dall'immaginazione trascendentale, anche la ragion pratica si deve fondare necessariamente su quest'ultima » [3].

Poiché Kant chiama l'io etico, vale a dire l'essenza propria dell'uomo, persona, Heidegger si chiede in che cosa consista la personalità della persona, per trovare la risposta a tale domanda in un brano dello scritto kantiano: *La religione entro i limiti della semplice ragione* [4]. Qui è detto che la personalità consiste nell'idea della legge morale e nel rispetto che ne è inseparabile.

E' sul rispetto che Heidegger si baserà per sostenere la sua tesi che vuole riagganciare la ragione pratica all'immaginazione trascendentale. Il rispetto, in-

[1] KM, p. 128.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 800, B 828.
[3] KM, p. 143.
[4] *Kants Werke*, ed. da Cassirer, Berlino, 1912-21, VI, p. 166.

fatti, nel quale Heidegger ha ravvisato l'essenza della persona, è un sentimento, ed i sentimenti come stati affettivi derivano dalla sensibilità, sia pure non determinata da stati corporali. « In ogni sentimento sensibile (nel senso più stretto) o non sensibile si può ritrovare una struttura così articolata: il sentimento è un sentire nei confronti di...., e come tale, un modo di sentire se stesso da parte di colui che sente [...]. Nel rispetto di fronte alla legge, io mi sottometto ad essa. Il sentire specifico nei confronti di..., che è inerente al rispetto, è una sottomissione. Nel rispetto dinanzi alla legge, io mi sottometto a me stesso. In questo sottomettere-me-a-me-stesso, io sono me stesso. Ma quale, o meglio chi è quel me stesso che si manifesta nel sentimento del rispetto? Sottomettendomi alla legge, io mi sottometto a me stesso come ragion pura »[1].

Questa ed altre sottili considerazioni portano Heidegger a concludere che l'esame della struttura essenziale del rispetto fa trasparire la derivazione di esso dall'immaginazione trascendentale, poiché in esso si possono ritrovare i due caratteri essenziali di quest'ultima: la ricettività pura, che si esprime nella sottomissione, come abbandono a..., e la spontaneità, che invece si esprime nell'atto di imporre la legge a sé stessi.

2. - *L'immaginazione trascendentale nella prima e nella seconda edizione della* Critica della ragion pura.

Se l'immaginazione trascendentale è realmente quella radice comune, quell'unità originaria, prescindendo

[1] KM, p. 144 e seg.

dalla quale tutta la dinamica della sensibilità e dell'intelletto puri risulta incomprensibile, vien fatto di chiedersi come mai Kant abbia rinunciato a esplorare questo « fondo misterioso della nostra conoscenza », che pure egli aveva intuito.

Heidegger tenta di `darci ragione di questo retrocedere di Kant dinanzi a « quell'abisso senza fondo », ove lo aveva condotto il libero corso del suo pensiero, mediante un esame comparativo della prima e della seconda edizione dell'opera kantiana: « Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, l'immaginazione trascendentale, così come era venuta alla luce nello slancio appassionato del primo progetto, viene respinta e trasformata a favore dell'intelletto » [1].

Nella seconda edizione, infatti, si cercherebbero invano i due brani [2] che formano i cardini di tutta l'interpretazione heideggeriana, e ove l'immaginazione trascendentale veniva assunta come termine intermedio di una classificazione triadica degli elementi della nostra conoscenza: quella cessa di essere una facoltà dell'anima per mutarsi in una facoltà dell'intelletto.

Tuttavia, osserva Heidegger, seppure nella seconda edizione viene negata all'immaginazione trascendentale ogni autonomia, rimanendo intatto il nucleo dell'opera kantiana, e cioè la deduzione trascendentale e lo schematismo trascendentale, la possibilità di scorgere nell'immaginazione trascendentale quell'elemento sconosciuto ed inquietante di cui parlava Kant, continua, seppure solo implicitamente, a sussistere.

[1] KM, p. 147.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 94, A 115.

Ma è innegabile che la funzione sintetica che Heidegger aveva identificata con l'immaginazione trascendentale, viene attribuita nella seconda edizione esplicitamente all'intelletto puro e definita senz'altro come « sintesi pura dell'intelletto »; mentre il rapporto tra la sensibilità, l'immaginazione e l'intelletto puri, viene così chiarito: « la sintesi trascendentale dell'immaginazione [è...] un effetto dell'intelletto sulla sensibilità » [1], onde l'atto trascendentale dell'immaginazione diviene « l'influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno » [2].

« L'immaginazione trascendentale — commenta Heidegger — non funge più da funzione fondamentale autonoma, che serve da mediazione originaria alla sensibilità e all'intelletto nella loro possibile unificazione, bensì questa facoltà intermedia viene meno, lasciando sussistere solamente le due fonti fondamentali dello spirito. Il suo ufficio viene assegnato all'intelletto » [3].

Come si vede, le correzioni della seconda edizione della *Critica della ragion pura* tendono esclusivamente a celebrare nell'intelletto la facoltà sintetica per eccellenza. Le cause di questo ritrarsi di Kant di fronte all'immaginazione trascendentale sono, secondo Heidegger, di diverso genere.

Anzitutto non bisogna dimenticare che la « Deduzione trascendentale » ha uno scopo preciso che è quello di chiarire l'essenza della conoscenza ontologica e cioè della trascendenza, e tale chiarimento può

[1] *Krit. der r. Vern.*, B 152.
[2] *Krit. der r. Vern.*, B 154.
[3] KM, p. 150.

assumere due aspetti, l'uno oggettivo e l'altro soggettivo.

La deduzione oggettiva, che si propone di rivelare l'orizzonte di oggettività, è quella che rientra nel piano più urgente della *Critica della ragion pura.* L'altra (quella soggettiva) porta a considerare lo stesso intelletto puro dal punto di vista della sua possibilità, delle facoltà di conoscenza su cui riposa e, di conseguenza, dal punto di vista soggettivo.

Questo aspetto soggettivo del problema, pur essendo considerato da Kant di fondamentale importanza, non rientra, come dicevamo, nei piani immediati della *Critica della ragion pura*, dal momento che essa si propone di rispondere alla domanda: Che cosa e quanto possono conoscere l'intelletto e la ragione, indipendentemente da ogni esperienza?, lasciando fuori dal momentaneo campo di interesse l'altra fondamentale: Come è possibile la facoltà stessa del pensiero?

Ma Heidegger non si è forse sforzato di dimostrare fin dall'inizio della sua opera che la prima domanda non può prescindere dalla seconda? L'obiettività non si è forse dimostrata come formantesi in quell'orientamento, in quell'atto del lasciar-sorgere-dinanzi... (*Gegenstehelassen von...*) il quale non può prescindere, come trascendenza, dal soggetto stesso, in guisa che chiedersi quali facoltà sono in gioco nella conoscenza pura equivale a chiedersi come può trascendersi il soggetto stesso?

La deduzione trascendentale perciò, lungi dallo sdoppiarsi in due aspetti, ne possiede per Heidegger uno solo che è a un tempo soggettivo e oggettivo, poiché essa « è lo svelamento della trascendenza, che deter-

mina l'orientamento essenziale di una soggettività finita verso una obbiettività in generale »[1].

Pur avendo intuito ciò, Kant ha tuttavia rinunciato ad inoltrarsi nel cammino di una tale teoria della soggettività. E vi è ancora una ragione per cui egli, nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, non ha battuto tale via. Il concetto di immaginazione che Kant accoglie è quello che gli forniscono l'antropologia e la psicologia tradizionali, le quali ne fanno una facoltà inferiore, derivante dalla sensibilità. D'altro canto la stessa tradizione offriva a Kant un concetto di metafisica tale che questa non poteva non basarsi, come abbiamo visto, sul *logos* e sulla *ratio*, che, come facoltà superiori, rappresentavano la salvaguardia del primato della logica sulle altre discipline.

Come terzo e non ultimo fattore, interviene ad orientare il corso della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, la necessità di estendere il raggio di quest'opera fino al campo morale. E di moralità pura non si poteva parlare se non a proposito di un essere razionale che prescindesse dalla sua individualità di soggetto empirico e quindi determinato dalla sensibilità. Ora l'immaginazione, così mortificata entro i limiti della sensibilità, non poteva assumersi il compito della giustificazione della persona umana, compresa alla luce della ragion pura pratica.

« Il carattere oscuro e s c o n c e r t a n t e dell'immaginazione trascendentale, quale fondamento posto spontaneamente nella prima instaurazione, e la forza luminosa della ragione pura hanno insieme contribuito

[1] KM, p. 151.

a nascondere nuovamente quella prospettiva dell'essenza originaria dell'immaginazione trascendentale apparsa per un istante »[1].

Ma, si chiede Heidegger, alla *Critica della ragion pura* non sarebbe venuto a mancare il suo vero oggetto se la ragione pura fosse stata sostituita dall'immaginazione trascendentale? « Kant ha posto, mediante la radicalità della sua interrogazione, la possibilità della metafisica dinanzi a questo abisso. Egli ha visto l'ignoto ed è stato costretto ad indietreggiare. E ciò non è avvenuto soltanto perché l'immaginazione trascendentale lo intimoriva, ma perché nel frattempo la ragione pura come tale lo aveva attratto con maggior forza nella sua orbita »[2].

3. - *L'immaginazione trascendentale come tempo originario.*

In forza di un brano kantiano sul progresso della metafisica[3], Heidegger afferma che « In una instaurazione del fondamento della metafisica, il problema verte sulla finitezza specifica della soggettività umana. La quale non può essere considerata solo accidentalmente come un caso possibile di una natura razionale finita in generale. La finitezza dell'uomo implica la sensibilità, intesa quale intuizione ricettiva. Come intuizione pura, vale a dire come sensibilità pura, essa è un elemento necessario di quella struttura della trascendenza che caratterizza la finitezza »[4].

[1] KM, p. 154.
[2] KM, p. 153.
[3] Kant, *Ueber die Fortschritte der Metaphysik, Kants Werke*, ed. da Cassirer, Berlino, 1912-21, VIII, p. 312.
[4] KM, p. 156 e seg.

Con ciò si intende dire che non bisogna perder di vista come l'indagine vada eseguita sulla ragione pura dell'uomo , la quale, proprio perché umana e finita, è in se stessa sensibile.

La sensibilità pura, noi lo sappiamo, è il tempo, il quale deve esser originariamente unito all'appercezione pura perché si dia una conoscenza umana finita in concreto. Quest'affermazione porta Heidegger lontano almeno dalla lettera dell'opera kantiana: concepire il tempo originariamente strutturato all'io penso, significa non tener conto dell'esplicita affermazione di Kant che pone quest'ultimo al di fuori della temporalità. Ma c'è di più: dimostrare la temporalità dell'io penso, significa riportarlo nell'ambito dell'immaginazione trascendentale, affidando a questa il compito di darcene ragione.

Che il tempo sia il prodotto dell'immaginazione trascendentale, Heidegger lo ha dimostrato quando ha individuato in quest'ultima l'origine dell'intuizione sensibile pura. L'intuizione, come abbiamo visto, riceve ciò che le si offre spontaneamente, e l'intuizione pura riceve ciò che essa stessa si dà, in guisa che l'intuizione pura altro non è se non l'atto di darsi ciò che è suscettibile di essere ricevuto.

Che cosa viene quindi dato nell'intuizione pura? Evidentemente non qualcosa di reale e presente, bensì la visione della pura successione dei *nunc*, ove anche il tra poco e il poc'anzi diventano comprensibili. Per cui l'intuizione pura, secondo Heidegger, pur non essendo relativa alla presenza di un ente dato, è formatrice del proprio contenuto, il tempo, solo in quanto è immaginazione trascendentale.

Con questa affermazione Heidegger sembra essersi

allontanato definitivamente dalle formule esplicite dell'opera kantiana. Tuttavia anche se questa derivazione del tempo dall'immaginazione trascendentale non è autorizzata né dalla prima né dalla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, non è sfuggito a Heidegger quel brano di un corso di Kant sulla metafisica [1], ove egli afferma che la facoltà di immaginazione, come forza formatrice, produce delle rappresentazioni le quali sono relative al presente, al passato e all'avvenire. Onde si tripartisce in una *facultas formandi*, *facultas imaginandi*, e *facultas praevidendi*, intese come facoltà capaci rispettivamente di formare, riprodurre e anticipare le immagini.

Per quanto questo brano di Kant non riguardi l'immaginazione trascendentale, nondimeno esso lascia intendere che se la formazione dell'immagine è sempre relativa al tempo, allora l'immaginazione pura, che forma spontaneamente il suo contenuto, deve essa stessa costituire e formare il tempo.

Pertanto il rapporto tra l'immaginazione e il tempo viene capovolto, poichè non è tanto il tempo il presupposto dell'immaginazione trascendentale, quanto questa il presupposto di quello: « L'intuizione pura in tanto può formare la pura successione dei *nunc* in quanto è di per sé immaginazione che forma, riproduce ed anticipa. Il tempo non deve assolutamente esser pensato, e tanto meno nel senso kantiano, come un campo qualunque nel quale l'immaginazione si è immessa per le esigenze della sua attività. Al contrario è il tempo che va inteso entro quell'orizzonte, nel quale noi tenia-

[1] K. H. L. Pölitz, *I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, Lipsia, 1821.

mo conto del tempo, come pura successione dei *nunc*. Questa successione dei *nunc* non è affatto il tempo nella sua originarietà. E' l'immaginazione trascendentale che fa scaturire il tempo come successione dei *nunc;* come loro origine essa è quindi il tempo originario »[1].

Heidegger, dopo aver spinto l'analisi dell'immaginazione trascendentale fino a identificare quest'ultima con il tempo originario, in vista delle conseguenze capitali che ne potranno derivare, vuole riagganciare quanto più è possibile la sua tesi alle poche indicazioni kantiane in proposito.

L'immaginazione trascendentale è definita nella prima edizione della *Critica della ragion pura* come la facoltà di sintesi in generale. Vediamo ora se un esame attento della sezione intitolata: « Dei principî a priori della possibilità dell'esperienza »[2], dove Kant tratta il problema della sintesi, riesca a darci ragione del carattere temporale di questa, al fine di giustificare l'identificazione dell'immaginazione trascendentale con il tempo originario.

Kant tratta il problema della sintesi relativamente ai tre elementi della conoscenza, intuizione, immaginazione, intelletto, in un « Avvertimento preliminare »[3]. Qui egli parla di una sintesi dell'apprensione nell'intuizione, di una seconda sintesi della riproduzione nell'immaginazione e di una terza sintesi della ricognizione nel concetto. La dimostrazione del carattere temporale di queste tre sintesi servirà a Heidegger per concludere che esse sono tre non perché la nostra conoscenza comporti tre

[1] KM, p. 159 e seg.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 95.
[3] *Krit. der r. Vern.*, A 98.

elementi, bensì perché la loro unità essenziale si compie nell'immaginazione trascendentale che è il tempo originario: « Ora, se l'unificazione originaria dell'unità essenziale della conoscenza ontologica si compie mediante il tempo, e d'altra parte il fondamento della possibilità della conoscenza pura è l'immaginazione trascendentale, non appare evidente che quest'ultima è il tempo originario? [...] L'esplicazione dell'intrinseco carattere temporale dei tre modi della sintesi dovrà fornire la prova ultima e decisiva che l'interpretazione dell'immaginazione trascendentale come radice dei due rami [della nostra conoscenza] è non solo possibile, ma necessaria » [1].

Vediamo ora come Heidegger partendo dall'esplicazione dei tre modi della sintesi dell'intuizione, immaginazione ed intelletto empirici, riesca a trovare nella loro attività pura il disegno del tempo originario, ed a concludere che questa triplice attività sintetica pura rappresenta la temporalizzazione del tempo originario il quale viene a determinarsi nelle forme del presente, del passato e dell'avvenire.

La prima sintesi, o meglio il primo modo della sintesi, che è quello dell'apprensione, riguarda, come si sa, l'intuizione. L'intuizione empirica come *repraesentatio singularis* si presenta quale sintesi del diverso. Questo diverso però può venir rappresentato come tale, per la capacità insita nel nostro spirito di distinguere il tempo nella serie delle impressioni successive. In altre parole quando il nostro spirito dice « adesso questo », oppure « adesso quello » o « adesso tutto questo assieme », esso ha già intuito preliminarmente cosa significa adesso (*nunc*).

[1] KM, p. 161.

Infatti la sintesi empirica di apprensione ne presuppone necessariamente una pura. Tuttavia, secondo Heidegger, questa non si compie come la prima nell'orizzonte del tempo, poiché essa stessa è costitutiva dei *nunc* e della successione dei *nunc*. Per cui se la sintesi di apprensione empirica iscrive il suo oggetto in un *nunc,* quella pura ne è il presupposto, costituendo essa il *nunc* stesso; in modo che quando la prima scorge il suo oggetto presente, la seconda è già intervenuta a formare il presente in generale.

Essendo formatrice del tempo, la sintesi di apprensione pura possiede, dunque, un'intrinseca temporalità originaria che manifesta la sua origine nell'immaginazione trascendentale. D'altronde è Kant stesso a giustificare l'idea di una sintesi apprensiva come modo dell'immaginazione, quando dice: « Vi è dunque in noi un potere attivo di sintesi di questo diverso, che chiamiamo immaginazione, e la cui azione immediata, che si esercita sulle percezioni, io chiamo apprensione » [1].

Anche la sintesi pura di riproduzione, come modo della immaginazione trascendentale, manifesta il suo carattere di temporalità pura. Un ente percepito anteriormente, come sappiamo, ha la possibilità di ritornare dinanzi al nostro spirito indipendentemente dalla sua presenza attuale. E ciò avviene in virtù della sintesi di riproduzione empirica, la quale ha la capacità di conservare l'ente anteriormente percepito. La tesi heideggeriana afferma che ciò è possibile solo perché il nostro spirito intende quel che significa p r i m a, e lo intende perché possiede una percezione originaria del tempo la quale fa sì che il *nunc* c h e n o n è p i ù venga rias-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 120.

sorbito nel *nunc* p r e s e n t e. In altri termini è proprio la sintesi di riproduzione pura a rendere possibile quella empirica, nell'atto di mantenere aperto l'orizzonte del passato, formando essa stessa il p a s s a t o c o m e t a l e.

Inoltre « la riproduzione pura è essenzialmente una con la sintesi pura dell'intuizione che forma il presente [...] poiché ogni *nunc,* adesso è già passato. Affinché la sintesi dell'apprensione possa darci la veduta presente proprio in un'immagine, deve poter conservare il molteplice presente che essa percorre, deve essere cioè allo stesso tempo sintesi pura di riproduzione » [1] Il fatto quindi che, sia la sintesi di apprensione pura sia la sintesi di riproduzione pura, formatrici del tempo come presente e come passato, si implichino a vicenda, dimostra ulteriormente che l'immaginazione trascendentale, come unità dell'una e dell'altra, è essa stessa all'origine del tempo.

Se il presente ed il passato sono, secondo la tesi heideggeriana, il prodotto dei modi delle sintesi di apprensione e di riproduzione pure, l'immaginazione trascendentale, come tempo originario, dovrà darci altresì ragione dell'avvenire come sintesi di ricognizione, la quale deve scaturire dal terzo elemento della conoscenza pura e cioè dal pensiero puro.

L'estrema difficoltà di questo compito non sfugge allo stesso Heidegger, il quale comincia la sua dimostrazione chiedendosi: « Che cosa ha a che fare la ricognizione con l'avvenire? Come può in generale il pensiero puro, l'io dell'appercezione pura, possedere un carattere temporale, quando proprio Kant oppone con

[1] KM, p. 166.

estremo rigore l'io penso e la ragione in generale a tutte le determinazioni temporali »[1]. Le difficoltà che Heidegger si prospetta non sono ingiustificate, se si pensa che laddove il presente, come sintesi di apprensione nell'intuizione, ed il passato, come sintesi di riproduzione nell'immaginazione, potevano esser dedotti da un'esegesi peraltro molto spinta del testo kantiano, la terza sintesi, quella di ricognizione come sintesi dell'io penso, urta contro l'esplicita affermazione di Kant: « La ragione pura, come facoltà semplicemente intellegibile, non soggiace alla forma del tempo e di conseguenza neppure alle condizioni della successione temporale »[2].

Tuttavia, a chi si riproponga l'esame delle due sintesi precedenti, non può sfuggire che a fondamento di esse vi è una terza sintesi che interessa l'ente, quanto alla sua identità. L'unità dell'intuizione apprensiva e dell'immaginazione riproduttiva non avrebbero luogo, se si prescindesse dalla sintesi di ricognizione nella quale risiede la possibilità di identificazione di ogni oggetto che entra nel raggio della conoscenza. Infatti, in tanto noi possiamo apprendere o riprodurre un oggetto, in quanto abbiamo riconosciuto l'identità di questo oggetto, in quanto cioè possiamo identificarlo ad ogni istante come quell'oggetto preciso e nessun altro. « Kant — dice Heidegger — dà a questa sintesi della identificazione un nome che le conviene perfettamente, essendo la sua unificazione un riconoscere »[3].

Se noi ora dalla sintesi empirica di ricognizione, passiamo alla sintesi di ricognizione pura, ci accorgiamo su-

[1] KM, p. 167.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 551, B 579.
[3] KM, p. 169.

bito che quest'ultima, proprio perché pura, non esercita più la sua attività nei confronti di un ente dato, per riconoscerlo nella sua identità, ma ha il compito di disegnare quell'orizzonte generale, ove è possibile porre un ente. Ciò non equivale a dire che il suo compito è quello di fornirci originariamente la possibilità di ogni progetto? E giacché ogni progetto si proietta nell'avvenire, questa sintesi di ricognizione è formatrice dell'avvenire stesso.

Ancora una volta l'immaginazione trascendentale, e questa volta secondo il modo della sintesi di ricognizione pura formatrice dell'orizzonte prospettico, assume la parte principale, disegnando nel tempo originario l'avvenire. « In questa analisi kantiana della sintesi pura nel concetto, apparentemente senza rapporto col tempo, non si manifesta forse l'essenza più originaria del tempo, e cioè che esso si temporalizza anzitutto mediante l'avvenire? » [1]. E se è vero, come del resto è stato chiarito, che dall'immaginazione trascendentale scaturisce quel tempo articolantesi, secondo i tre modi della sintesi, in un presente, passato ed avvenire, non è altresì vero che l'immaginazione trascendentale è il tempo originario?

Come abbiamo avuto occasione di dire, l'interpretazione heideggeriana della dottrina di Kant identifica quest'ultima con una metafisica del finito, onde tutta la problematica della *Critica della ragion pura* in tanto si scioglie in quanto la chiave del sistema è considerata la finitezza della conoscenza umana.

E' appunto questa finitezza della conoscenza che

[1] KM, p. 169 e seg.

noi non dobbiamo perdere di vista, se vogliamo superare una delle difficoltà maggiori dell'interpretazione di Heidegger, che vuole attribuire al sè (*Sich*) un carattere temporale.

Nella *Critica della ragion pura,* Kant dice che lo spazio e il tempo debbono sempre affettare (*affizieren*) il concetto della rappresentazione degli oggetti [1]. Ora come può verificarsi questo, se il tempo non è né un ente dato, né qualcosa che sia fuori di noi, ma è stato chiarito come l'orizzonte, entro il quale le affezioni dei sensi possono sollecitarci? Heidegger tenta di superare questa difficoltà nel modo seguente: il tempo, essendo intuizione pura, si dà esso stesso il proprio contenuto, come visione della successione che esso prospetta a sé stesso, sollecitandosi così senza l'ausilio dell'esperienza.

Ma il tempo non è solo pura affezione di sé, esso forma la veduta che, per dirla con termini heideggeriani, partendo-da-sé-si-dirige-verso... (*Von-sich-aus-hin-zu-auf...*), in maniera tale che il fine, così costituito, scaturisce da tale veduta e ritorna su di essa. « Il tempo come pura autoaffezione non è una affezione effettiva che investe un sé [*Selbst*] concreto: al contrario, in quanto puro, esso forma l'essenza di qualcosa come l'auto-sollecitazione [*Sich-selbst-angehen*]; e poiché appartiene all'essenza del soggetto finito il potere essere sollecitato come sé [*Selbst*], il tempo quale autoaffezione pura, forma la struttura essenziale della soggettività » [2]. Il significato, quindi, della frase oscura secondo la quale il tempo affetta necessariamente il con-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 77, B 102.
[2] KM, p. 172.

cetto della rappresentazione degli oggetti, deve esser chiarito nel modo seguente: « Il tempo è implicato nella possibilità intrinseca di questo atto di lasciar-sorgere-dinanzi... [*Gegenstehenlassen von...*]. Come pura autoaffezione esso forma originariamente la ipseità finita, in maniera tale che il sé può determinarsi come autocoscienza » [1].

L'intelletto, dunque, ha la sua ragione di essere perché relativo all'intuizione finita pura, cioè al tempo, che si è dimostrato né giustapposto, né contrapposto all'appercezione, ma quale fondamento della sua possibilità e quale suo presupposto: « Il tempo come pura autoaffezione rappresenta quell'intuizione pura finita, che sostiene e rende possibile il concetto puro (l'intelletto), il quale si trova essenzialmente a servizio dell'intuizione » [2].

L'identità del tempo e dell' io penso, inoltre, per quanto apparentemente negata dal testo kantiano, può essere indirettamente dedotta dal fatto che ad ambedue Kant attribuisce i medesimi predicati e cioè la fissità e la permanenza: «L'io fisso ed immutabile significa né più né meno che l'io, nella formazione originaria del tempo, cioè come tempo originario, forma l'atto del lasciar-sorgere-dinanzi... [*Gegenstehenlassen von...*] ed il suo orizzonte » [3].

Tutto ciò può rimanere iscritto ancora nello spirito kantiano, se si pensa con Heidegger che quando Kant affermava l'atemporalità dell'io non escludeva radicalmente la possibilità di un'identificazione dell'io e del

[1] KM, p. 172.
[2] KM, p. 172.
[3] KM, p. 175 e seg.

tempo originario, in quanto l'io, proprio perché è il tempo stesso e cioè il tempo originario, può venir considerato come atemporale. In altri termini quando Kant nega la temporalità dell'io, secondo Heidegger, egli non intende sottrarlo a quel tempo originario, che è alla radice di ogni trascendenza, ma al tempo inteso nell'accezione volgare del termine.

L'apparizione di un tempo originario chiarisce perché la prima edizione della *Critica della ragion pura* ha per Heidegger una precedenza non soltanto cronologica sulla seconda, ove l'attività dell'immaginazione trascendentale, soppressa come facoltà fondamentale ed autonoma, viene invece trasmessa all'intelletto puro, impedendo così la comprensione della ragione umana finita nella sua unità originaria di sensibilità e pensiero puri.

Solo mantenendo il carattere autonomo e fondamentale dell'immaginazione trascendentale, e solo ponendo in essa il fulcro della conoscenza umana e finita, è possibile attingere il tempo originario, unità del presente, passato e avvenire, ed intenderlo come quel punto radicale che ci dia ragione degli elementi della conoscenza ontologica: « I modi della sintesi pura, apprensione pura, riproduzione pura, ricognizione pura, non sono in numero di tre perchè relativi ai tre elementi della conoscenza pura, ma essi originariamente unica cosa, formando il tempo realizzano la temporalizzazione del tempo stesso. Ed è soltanto perché i modi della sintesi pura sono originariamente unica cosa nella triplice unità del tempo, che vi è in essi anche la possibilità della unificazione originaria dei tre elementi della

conoscenza pura. Perciò anche la facoltà originariamente unificatrice, l'immaginazione trascendentale, apparentemente semplice intermediaria e mediatrice, non è altro che il tempo originario. Solo in forza di tale radicazione nel tempo l'immaginazione trascendentale può essere radice di trascendenza »[1].

Queste conclusioni estreme nell'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* possono lasciar perplessi soprattutto perché intendono dimostrare la loro validità in base alle frequenti citazioni del testo kantiano, che hanno rappresentato costantemente il filo conduttore. Ma dice Heidegger: « Un'interpretazione che si limiti a riesporre semplicemente ciò che Kant ha detto esplicitamente, non è neppure una interpretazione fintanto che a questa è affidato il compito di mostrare chiaramente quel che Kant, di là dalle sue formule espresse, ha messo in luce nella sua instaurazione del fondamento. D'altronde Kant stesso non ha potuto dire apertamente che in generale per ogni indagine filosofica non deve essere essenziale tanto ciò che essa esprime nelle sue proposizioni esplicite, quanto ciò che resta ancora inespresso in quel che ci propone »[2].

E quanto le formule esplicite dell'opera kantiana hanno lasciato inespresso può esser riassunto nel brano citato all'inizio di queste pagine e che ora appare più trasparente: « L'instaurazione kantiana del fondamento della metafisica conduce all'immaginazione trascendentale, la quale è la radice dei due rami, la sensibilità e l'intelletto. Come tale, essa rende possibile l'unità originaria della sintesi ontologica. Codesta radice affonda

[1] KM, p. 178.
[2] KM, p. 182.

nel tempo originario, onde il fondamento originario che si rivela nell'instaurazione è il tempo »[1].

Se lo scritto *Kant e il problema della metafisica* volesse essere solo un'interpretazione della *Critica della ragion pura,* oppure una esplicazione del problema kantiano, le ultime osservazioni potrebbero chiudere il volume. Invece, stabilita quale sia l'instaurazione del fondamento della metafisica, Heidegger aggiunge una quarta sezione alle tre precedenti, al fine di fornire una ulteriore « ripetizione dell'instaurazione della metafisica ».

Ripetere un problema, bada a sottolineare Heidegger, non significa riproporre semplicemente ciò che si è detto, quanto assicurarsi del risultato della ricerca e della maniera con cui tale risultato è stato raggiunto. In realtà però in quest'ultima sezione del volume Heidegger ha uno scopo ben preciso e cioè quello di inserire il problema kantiano nella propria problematica. A tal fine egli si serve di una ripetizione, la quale riallaccia uno per uno i fili della filosofia dell'esistenza al problema kantiano.

Nella ripetizione dell'instaurazione del fondamento della metafisica, Heidegger, infatti, oltrepassa, per così dire, la meta cui lo aveva condotto la sua indagine, onde non si limita più a vedere nell'immaginazione trascendentale il fondamento della sintesi ontologica, e cioè il fondamento della trascendenza, ma arriva ad una ulteriore puntualizzazione del problema. Talché ora può affermare che il « fondamento dell'intrin-

[1] KM, p. 183.

seca possibilità dell'ontologia si risolve nello svelare la trascendenza, cioè la soggettività del soggetto umano. La questione dell'essenza della metafisica è la questione dell'unità delle facoltà fondamentali dello spirito umano. L'instaurazione kantiana del fondamento conduce a scoprire che fondare la metafisica significa interrogarsi sull'uomo, significa cioè antropologia »[1].

Col ricondurre le tre domande « Che cosa posso sapere? », « Che cosa debbo fare? », « Che cosa mi è concesso sperare? » alla quarta domanda « Che cosa è l'uomo? »[2], Kant ci ha dato, proprio nell'atto di scoprire una verità fondamentale, un'antropologia che però non supera i limiti di una disciplina empirica.

Cosa è necessario affinché l'antropologia, superati questi limiti, si ponga come disciplina filosofica? Secondo Heidegger « Non vale cercare alla domanda sull'uomo una risposta, bisogna invece chiedersi anzitutto come, in una instaurazione del fondamento della metafisica in generale, sia possibile e doveroso interrogarsi sull'uomo »[3].

L'instaurazione del fondamento kantiano ha lasciato senza una risposta esauriente questo problema, specie se si tien conto del fatto che tutta l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* è servita a dimostrare che con il ritrarsi di fronte all'immaginazione trascendentale, Kant, il quale pure aveva intravisto il problema dell'essenza dell'uomo, ha lasciato tale problema nel vago. Cosicché Heidegger cerca di centrare meglio questo problema insoluto chiedendosi:

[1] KM, p. 186.
[2] *Kants Werke*, ed. da Cassirer, Berlino, 1912-21. VIII, p. 343.
[3] KM, p. 194.

« Perché le tre domande (*a*) Che cosa posso sapere? *b*) Che cosa debbo fare? *c*) Che cosa mi è concesso sperare?) si lasciano ricondurre alla quarta? Per qual ragione tutto questo potrebbe esser messo in conto all'antropologia? Che cosa vi è di comune in queste tre domande? Sotto quale aspetto sono suscettibili di esser riunite per poter essere ricondotte ad una quarta? Come deve esser posta questa quarta domanda, in maniera che raccolga e riassuma in sé le altre tre? » [1].

Così impostate, queste domande concorrono tutte a un'unica soluzione e cioè alla rivelazione dell'intrinseca finitezza della ragione umana. Solo un essere irrimediabilmente ancorato alla sua finitezza può, infatti, trovarsi di fronte al problema di cosa possa fare, o meglio di cosa non possa fare; solo un essere non compiuto può interrogarsi su di un dovere da compiere; infine, solo una ragione umana essenzialmente finita può sperare, perché ogni speranza implica una mancanza: « Così, con queste domande, la ragione umana non tradisce solo la sua finitezza, ma manifesta altresì che il suo interesse più intimo conduce alla finitezza stessa [...] La finitezza non è una proprietà accidentale della ragione pura umana, ma una sua necessità di essere finita [*Verendlichung*], il travaglio cioè di poter-essere-finita » [2].

Tutte queste riflessioni portano Heidegger alla conclusione che il problema della finitezza, deve configurarsi necessariamente in un'analitica trascendentale della soggettività del soggetto finito.

[1] KM, p. 195.
[2] KM, p. 196.

Ma come interrogarsi sulla finitezza dell'uomo? « L'indagine — sottolinea Heidegger — ha avuto finora quest'unico risultato: la domanda attuale sulla finitezza dell'uomo, non è una ricerca arbitraria sulle proprietà umane. Al contrario essa sorge quando ci si propone il compito di instaurare il fondamento della metafisica. E' appunto questo compito ad imporla come problema fondamentale. La problematica sulla instaurazione del fondamento della metafisica, deve comportare di conseguenza l'indicazione della direzione nella quale deve muoversi la questione della finitezza dell'uomo » [1].

Riprendendo le critiche mosse al principio del volume *Kant e il problema della metafisica*, contro la problematica aristotelica e contro la metafisica tradizionale in genere, Heidegger ripete ancora una volta che la questione della filosofia prima (Che cosa è l'ente), ne implica una più originaria (Che cosa è l'essere?), per giungere alla conclusione che « La questione dell'essere, come questione della possibilità del concetto di essere, scaturisce dalla comprensione preconcettuale dell'essere. Così la domanda sulla possibilità del concetto di essere viene nuovamente sospinta di un grado verso il problema sull'essenza della comprensione dell'essere in generale. Il compito dell'instaurazione del fondamento della metafisica, più originariamente concepito, si trasforma di conseguenza in un'esplicazione della possibilità intrinseca della comprensione dell'essere. Solo l'elaborazione della questione dell'essere così concepita permette di decidere se e in che maniera il problema

[1] KM, p. 199.

dell'essere comporti un'intrinseca relazione con la finitezza dell'uomo »[1].

Da questo momento in poi il problema della finitezza e quello dell'essere si risolvono in quello del *Dasein*, nel senso che l'esistenza si rivela come l'unico modo di essere che per la sua finitezza implica necessariamente la comprensione dell'essere: « Adesso appare chiaro che non dobbiamo più interrogarci sulla relazione della comprensione dell'essere con la finitezza dell'uomo, poiché questa comprensione *è* essa stessa l'essenza più intima della finitezza »[2].

Al principio del volume *Kant e il problema della metafisica* Heidegger ci aveva parlato di un'ontologia fondamentale; al termine di esso tale concetto viene ripreso, notevolmente più arricchito. L'instaurazione del fondamento della metafisica ci ha infatti portato a risolvere la problematica kantiana sulla possibilità della sintesi ontologica nella problematica di *Essere e tempo* che si proponeva, appunto, l'ontologia fondamentale come oggetto specifico di ricerca.

[1] KM, p. 204.
[2] KM, p. 207.

Parte Seconda

GENESI DELLA POSIZIONE DI HEIDEGGER NEI CONFRONTI DEL PROBLEMA KANTIANO

Capitolo Primo

ORIGINE E FORMAZIONE DEL GIUDIZIO HEIDEGGERIANO SU KANT

1. - *Il problema kantiano nel piano di* Essere e tempo.

Se noi prendiamo in mano l'opera principale di Heidegger *Essere e tempo,* e ne scorriamo l'ottavo paragrafo contenente uno schema della trattazione di tutta l'opera, ci accorgiamo come essa consisteva, nelle intenzioni dell'autore, di due parti.

La prima, che ha per titolo: « L'interpretazione del *Dasein,* rispetto alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere », è composta da tre sezioni:

« *a*) L'analisi fondamentale e preparatoria del *Dasein*; *b*) *Dasein* e temporalità [*Zeitlichkeit*]; *c*) Tempo e essere ».

La seconda parte, intitolata: « Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia, guidata da una problematica della temporalità » [*Temporalität*], si divide a sua volta in tre sezioni:

« *a*) La dottrina k a n t i a n a dello schematismo

e del tempo come primo grado di una problematica della temporalità [*Temporalität*].

b) Il fondamento logico del *Cogito sum* c a r t e s i a n o e l'assunzione dell'ontologia medievale nella problematica della *res cogitans*.

c) La trattazione a r i s t o t e l i c a del tempo come discrimine della base fenomenica e dei limiti dell'ontologia antica »[1].

Di questo vastissimo piano sono state portate a termine soltanto le due prime sezioni della prima parte. Mancano, pertanto, tutta la seconda parte e, quel che è più grave, la terza sezione della prima, che avendo per titolo quello di tutta l'opera, avrebbe dovuto fornirci la risposta al problema dell'essere.

Tuttavia, se la seconda parte di *Essere e tempo* è ancora attesa, un'anticipazione del contenuto di essa è rappresentata dal volume *Kant e il problema della metafisica*. Nella prefazione alla prima edizione di quest'opera, apparsa nel '29 (ma il cui contenuto fu presentato nell'inverno del '25-26 nel corso di quattro lezioni, e ripetuto in alcune conferenze tenute nel '28 a Riga e a Davos), è detto che essa ha la sua origine in una prima elaborazione di *Essere e tempo*, ove il problema kantiano avrebbe dovuto esser trattato in funzione di una problematica più generale, e cioè dal punto di vista di una distruzione fenomenologica dell'ontologia tradizionale.

Come mai, vien fatto di chiedersi, Heidegger, che non ha ancora messo mano alla seconda parte di *Essere e tempo*, ha voluto nondimeno anticiparne il contenuto in un'opera a parte? Il motivo sta nel fatto che questo vo-

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*. (1927), Siebente unveränderte Auflage, Tubinga, Niemeyer, 1953, p. 39 e seg.

lume ha la sua ragion d'essere nell'esigenza di una trattazione più particolareggiata del problema della *Critica della ragion pura*; trattazione che, se da un lato non sarebbe potuta rientrare, a causa della sua vastità, nei piani di *Essere e tempo*, dall'altro ne prepara la soluzione in quanto ripresenta, sotto forma d'introduzione storica, la problematica già elaborata nell'opera principale di Heidegger.

2. - *Il problema kantiano in* Essere e tempo *e in* Kant e il problema della metafisica.

Al problema kantiano, preso a oggetto specifico di indagine solo nell'opera *Kant e il problema della metafisica,* si accenna frequentemente in *Essere e tempo,* e meno in un altro importante e breve scritto di Heidegger dal titolo *Dell'essenza del fondamento* [1].

Che la posizione di Heidegger nei confronti di Kant abbia subìto più un'evoluzione che un capovolgimento, risulta evidente confrontando i numerosi brani di *Essere e tempo*, ove viene trattato il problema kantiano, con il volume *Kant e il problema della metafisica.*

In *Essere e tempo*, l'accusa mossa a Kant di non aver superato la posizione ontica, circola insistente tra pagina e pagina.

I concetti kantiani dell'io, del mondo, del tempo, sono visti in antitesi con quelli della filosofia sua propria, e Heidegger afferma insistentemente che le diffi-

[1] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), Vierte unveränderte Auflage, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1955, vedi pp. 8, 17, 20-21, 27-35. In quest'ultimo brano Heidegger parla della dialettica trascendentale, e precisamente dell'idea del mondo, problema che non viene trattato in *Kant und das Problem der Metaphysik*.

coltà sollevate da tali concetti, così come sono stati impostati dal criticismo kantiano, si fanno trasparenti quando interviene una bene intesa impostazione esistenziale di essi.

Ma a Kant è costantemente negato l'accesso alla nuova posizione esistenziale e la sua problematica è giudicata incapace di attingere i concetti dell'io, del mondo, del tempo, in quella essenziale strutturazione reciproca che si realizza nel *Dasein* concreto.

Per quel che riguarda l'io, la nuova posizione esistenziale prende l'avvio naturale dall'autointerpretazione quotidiana del *Dasein*, la quale si esprime per dirla con Heidegger, come il dire-io (*Ich-sagen*) e basta. Questo dire-io è semplice perché, quanto al suo contenuto, esso intende se stesso e nulla più: « In virtù di questa semplicità l'io non è una determinazione di altri enti e neanche un predicato, bensì il soggetto assoluto »[1].

Ora Kant ha avuto sì il merito di aver insisitito sulla impossibilità di ricondurre l'io ad una sostanza e di averlo invece inteso come io penso, nondimeno egli, secondo Heidegger, « concepisce nuovamente questo io come soggetto e quindi in un senso ontologicamente inadeguato. Poichè il concetto ontologico di soggetto non caratterizza l'ipseità dell'io in quanto se stesso, ma la medesimezza e la persistenza di qualcosa già presente. Determinare ontologicamente l'io come soggetto, significa assumerlo come già da sempre

[1] SZ, p. 318.

semplicemente presente. L'essere dell'io viene inteso come realtà delle *res cogitans* »[2].

Il pericolo di ricondurre l'i o p e n s o ad un soggetto sostanziale e di non valutarne il vero valore ontologico appare inevitabile ove, come è avvenuto nel caso di Kant, non venga chiarita l'intima connessione tra l'i o p e n s o e le sue rappresentazioni. In concreto, afferma Heidegger, l'i o p e n s o equivale sempre ad un i o - p e n s o - q u a l c o s a, poichè un i o p e n s o, scisso dalle sue rappresentazioni, è alcunché di evanescente, cui solo una cristallizzazione artificiosa può dar corpo.

Kant, pur riferendo costantemente l'io alle sue rappresentazioni, non riesce a darci ragione di come avvenga tale connessione, inducendoci così a credere che le rappresentazioni siano semplicemente presenti (*Mitvorhandensein*) insieme all'io.

In effetto ciò che, secondo Heidegger, rende incomprensibile la concreta conoscenza umana è sempre una scissione che, se pure nel caso di Kant non viene a determinarsi tra l'io e il pensiero, separa tuttavia questo i o p e n s o dal suo contenuto. Tale scissione è la riprova che l'interpretazione ontologica dell'i o - p e n s o - q u a l c o s a, non è stata ancora còlta. E ciò perché « la stessa assunzione dell'i o - p e n s o - q u a l c o s a rimane ontologicamente poco determinata, fino a quando resta indeterminato questo q u a l c o s a. Se invece viene inteso come ente i n t r a - m o n d a n o, allora vi è in esso il presupposto implicito del m o n d o [...]. Il-dire-io vuol dire l'ente, che sono io in

[1] SZ, p. 320.

quanto: sono-in-un-mondo. Kant non vide il fenomeno del mondo e fu abbastanza conseguente da tener lontane le rappresentazioni dal contenuto a priori dell'io penso. Con questo però l'io venne nuovamente sospinto in un soggetto isolato, che accompagna in maniera ontologicamente del tutto indeterminata le rappresentazioni [...]. Nel dire-io si esprime il *Dasein* come esser-nel-mondo»[1].

Non avendo raggiunto il concetto ontologico di un io e di un mondo implicantisi a vicenda, Kant si muove ancora nell'orbita del cartesianesimo, che, una volta posto l'io come *res cogitans,* non può ritrovarsi come corrispettivo se non una *res extensa*: oggetto isolato dell'indagine scientifica. Laddove «il mondo, ontologicamente, non è una determinazione dell'ente, essenzialmente diverso dal *Dasein,* ma un carattere del *Dasein* stesso»[2].

La prima causa di questo scacco dell'impostazione kantiana dei problemi risiede, per Heidegger, nel fatto che Kant deve pensare alla metafisica come ad una scienza edificata dal *logos* e dalla *ratio,* le cui fondamenta, intanto sono sicure in quanto riposano sulla più privilegiata e nobile delle discipline: la logica. Onde l'io è, e non può non essere, un soggetto logico avente come suo correlato una natura che la scienza forza entro quei quadri e quelle leggi edificate a loro volta dalla logica.

In scondo luogo, è mancata a Kant una giusta in-

[1] SZ, p. 321.
[2] SZ, p. 64.

telligenza della temporalità, come chiave del rapporto soggetto-natura, o meglio *Dasein*-mondo, anche se Heidegger non esita ad affermare che il primo ad indirizzare la ricerca ontologica sulla via della temporalità, sospintovi dai fenomeni stessi, è stato Kant.

Ma con tutto ciò Kant non sarebbe riuscito ad attingere una vera problematica della temporalità, per due ragioni diverse: « In primo luogo la dimenticanza del problema dell'essere in generale e la conseguente mancanza di un'ontologia tematica del *Dasein,* o per dirla con termini kantiani, la mancanza di una preliminare analitica ontologica della soggettività del soggetto. In sua mancanza Kant in tutti gli sviluppi essenziali assume dogmaticamente la posizione di Cartesio. Dopo di ciò la sua analisi del tempo, pur avendo ricondotto questo fenomeno nel soggetto, rimane orientata in una comprensione del tempo volgare e corrente; il che, in ultima analisi, impedisce a Kant di elaborare il fenomeno di una determinazione trascendentale del tempo nella struttura e nella funzione che gli sono proprie. A causa di questa doppia influenza della tradizione, la decisiva connessione tra tempo e io penso rimane completamente avvolta nelle tenebre e non si pone neppure come problema » [1].

Il concetto di tempo, che viene, per così dire, accolto dalla problematica kantiana, è ancora quello dell'elaborazione aristotelica, onde si rimprovera a Kant di rimanere ancorato all'interpretazione tradizionale del tempo, che da Aristotele ha resistito fin oltre Bergson.

Se, d'altronde, il progetto della filosofia dell'esistenza è quello di trovare un accesso all'essere, mediante la

[1] SZ, p. 24.

vera comprensione della temporalità, queste osservazioni non possono non portare alla conclusione che l'impostazione kantiana dei problemi è del tutto insufficiente a tale compito.

Fin qui *Essere e tempo.* Ma se ritorniamo a *Kant e il problema della metafisica,* ci accorgiamo che la posizione di Heidegger nei confronti del problema kantiano ha subìto una profonda evoluzione rispetto a quella che questa breve escursione nelle pagine di *Essere e tempo* ha messo in luce.

Come abbiamo visto, l'accusa di non essersi completamente svincolato dalle pastoie della tradizione, circola ancora insistente in quest'ultima opera di Heidegger: il fatto che una seconda edizione della *Critica della ragion pura* abbia mutato il testo della prima, è considerato da Heidegger come il documento più evidente del tributo che Kant ha dovuto pagare al concetto tradizionale di metafisica. Questo tributo consiste appunto nell'annullamento dell'autonomia dell'immaginazione trascendentale, come fondamento della conoscenza ontologica, a favore dell'intelletto e della ragione che mantengono per Kant quell'autorità conferita loro da una speculazione più che millenaria.

Malgrado questo rimprovero, che interessa del resto quasi esclusivamente la seconda edizione della *Critica della ragion pura,* a Kant è ampiamente riconosciuto il merito di porsi per la prima volta il problema dell'essere dell'ente, sotto la forma della priorità della conoscenza ontologica su quella ontica. In guisa che, pur rimanendo inalterato il rimprovero di non aver saputo tagliare completamente gli ormeggi che lo legavano all'orientamento del pensiero tradizionale, Heidegger

guarda ora alla *Critica della ragion pura* con occhio che non si ferma alla prima lettura dell'opera, ma la percorre irrequieto e vigile, leggendo tra riga e riga, soffermandosi su passi prima inosservati, confrontando soprattutto la prima con la seconda edizione. Uno sguardo, insomma, che scaltrito da un'indagine critica ed esegetica più vigile, riesce a scorgere un percorso più originario, più ricco di svolgimenti, più affine al proprio pensiero, un percorso quasi completamente soffocato da quello più apparente cui si era fermata la lettura di *Essere e tempo*.

L'accusa di non aver superato il limite ontico cade di fronte al riconoscimento dell'originalità dell'impostazione kantiana, che può riassumersi in una più giusta interpretazione della cosiddetta « rivoluzione copernicana ». Imperniare tutta l'interpretazione della *Critica della ragion pura* su questa rivoluzione, significa non guardare più a Kant come a uno dei tanti filosofi della tradizione che hanno trascurato il problema dell'essere, ma come a colui che « entra direttamente in discussione con Aristotele e Platone », onde « per la prima volta l'ontologia si pone come problema » [1].

Con il primo rimprovero cade altresì quello della mancanza di una preliminare analitica ontologica del soggetto; la domanda « Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? » si trasforma nella questione correlativa: « Che cosa si richiede all'uomo perché possa incontrare l'ente? ». Kant quindi è il primo a porsi il problema dell'essere, attraverso un'analitica del *Dasein* e a comprendere che la ricerca originaria sul problema dell'essere ha come suo presuppo-

[1] KM, p. 21.

sto un'indagine sulla natura finita dell'uomo, anche se egli non ha spinto questa indagine fino in fondo.

Ma vi è qualcosa di più importante che la lettura attenta della *Critica della ragion pura* ha messo in evidenza. Quel fascino che la *ratio* e il *logos* esercitano su Kant, non ha agito su di lui ininterrottamente. Vi è stato un momento, e precisamente all'epoca della prima edizione dell'opera, in cui il corso spontaneo del suo pensiero (quello che l'interpretazione di Heidegger si sforza di portare alla luce) lo ha condotto all'immaginazione trascendentale come facoltà autonoma, la quale, come tempo originario, custodiva nella sua attività schematizzante proprio il segreto del connubio tra l'io penso e il tempo che, secondo *Essere e tempo,* Kant aveva lasciato avvolto nelle tenebre.

Di modo che, identificando l'immaginazione trascendentale col tempo originario, non ha più ragione di sussistere neppure la critica mossa in *Essere e tempo* alla dottrina kantiana: di rimanere ancora orientata a una comprensione del tempo volgare e tradizionale, incapace, dunque, di elevarsi fino alla concezione di un tempo trascendentale.

3. - *Il problema kantiano nella problematica di Heidegger.*

Il problema dell'essere è quello che accompagna tutta la traiettoria del pensiero di Heidegger, sia che esso venga affidato a un'opera come *Essere e tempo,* che lo denuncia nello stesso titolo, sia che esso rappresenti il presupposto implicito di altri lavori come: *Che*

cosa è metafisica?; Dell'essenza del fondamento; Kant e il problema della metafisica.

Vediamo ora come il problema kantiano si inserisca nella problematica dell'essere, e come si riveli in essa strutturato.

Abbiamo detto che la questione dell'essere, anima tutta la problematica di Heidegger, ma avremmo potuto dire ugualmente che la dinamica del suo pensiero vive nel problema della finitezza della conoscenza umana, tanto questi due problemi sono per lui intimamente coessenziali. Pertanto, la ricerca originaria intorno al problema dell'essere, sul quale il corso del pensiero occidentale ha disteso il velo dell'oblio, investe anzitutto l'indagine della condizione finita dell'uomo.

In altri termini, per Heidegger il primo passo verso una interrogazione dell'ontologia è tutt'uno con lo svelamento della struttura intrinseca del *Dasein* finito: « Lo svelamento della struttura dell'essere del *Dasein* è ontologia. Si chiama ontologia fondamentale in quanto in essa deve venir posto il fondamento della possibilità metafisica, vale a dire la finitezza del *Dasein* come fondamento della metafisica stessa. In questa denominazione è incluso il problema della finitezza dell'uomo, considerata quale elemento decisivo della possibilità della comprensione dell'essere » [1].

Affermare che il problema dell'essere e quello del *Dasein* come finitezza si implichino a vicenda, non esclude tuttavia che tra essi si possa stabilire una gerarchia, come in effetto avviene per Heidegger. Poiché lo scopo ultimo di tutta l'opera di Heidegger è quello di

[1] KM, p. 209.

far rivivere il problema dell'essere, e poiché quest'ultimo ha rivelato un'intima strutturazione nel problema del *Dasein* finito, l'analitica esistenziale della condizione umana è intrapresa come mezzo a tal fine, anche se in effetto segna il punto di arresto del processo filosofico di Heidegger: « Perciò l'ontologia fondamentale, da cui possono scaturire tutte le altre, deve esser ricercata nell'analitica esistenziale del *Dasein* [...]. Il *Dasein* si è così rivelato come ciò che deve venire ontologicamente interrogato prima di ogni altro ente »[1].

E con una serie di interrogazioni, destinate a rimanere senza risposta, si conclude, infatti, *Essere e tempo*.

Nella trama di questa problematica, lasciata aperta, è facile intuire la funzione del problema kantiano. Anzitutto questo si inserisce nella polemica contro le filosofie essenzialiste. Le quali trascurando l'esistenza per l'essenza, il tempo per l'eternità, il finito per l'infinito, appaiono incapaci di darci ragione del rapporto tra il contingente e l'essenziale.

In virtù del suo radicalismo critico, che investe tutte le forme della metafisica tradizionale, Kant pone alla conoscenza umana dei limiti rigorosi, che, interdicendole il mondo delle essenze, la costringono a muoversi nel mondo reale dei fenomeni. Il che non equivale per Kant a negare radicalmente la possibilità della metafisica in generale, quanto ad identificare quest'ultima con una disciplina, che, rinsaldando i legami con la soggettività finita, non dimentica che la conoscenza umana riposa su di un'intuizione sensibile, la quale, essen-

[1] SZ, p. 13.

do il risultato della nostra presenza nel mondo, del nostro *Dasein,* non è e non può essere illimitata ed assoluta.

Se questa è la posizione di Kant nei confronti del pensiero tradizionale, è facile comprendere come egli sia il solo che possa venire interrogato per quel tanto che può dirci sul problema dell'ontologia e sulla possibilità di questa a determinarsi in una ontologia fondamentale, cioè in una metafisica del *Dasein.*

Sarà Kant, infatti, a dirci che ogni commercio con l'ente presuppone la comprensione della struttura del suo essere, come trascendenza delle sue dimensioni ontiche. Questa trascendenza, che è progetto umano dell'essere dell'ente, ci saprà dar ragione del *Dasein*: « Nella trascendenza, il *Dasein* si dimostra come esso stesso bisognoso della comprensione dell'essere. Mediante quest'esigenza trascendentale è fondamentalmente s a l v a g u a r d a t o il fatto che possa esserci in generale qualcosa come il *Dasein.* Essa è l'intrinseca finitezza ed il sostegno del *Dasein* » [1].

Insomma Kant, interrogandosi sulla comprensione preliminare dell'essere dell'ente, si è posto per primo questo essere come problema, ed ha compreso che, per aver risposta a tale problema, doveva chiamare in causa l'uomo fatto di intelletto e di sensibilità a dar ragione di quello che la sua conoscenza finita e sensibile può attingere.

Come abbiamo detto, *Essere e tempo* conclude la sua lunghissima indagine sull'esistenza umana, anzichè con una soluzione del problema dell'essere, in funzione della quale era stata intrapresa, con una serie incalzante

[1] KM, p. 213.

di interrogazioni: «Come è possibile in generale, in conformità del *Dasein*, l'aprente comprensione dell'essere? Può tale domanda trovare la sua risposta mediante un ritorno all'originaria costituzione dell'essere del *Dasein*, comprendente l'essere? La costituzione ontologico-esistenziale della totalità del *Dasein* si fonda sulla temporalità. Perciò un'originaria maniera di temporalizzazione della stessa temporalità estatica deve rendere possibile il progetto estatico dell'essere in generale. Come deve essere interpretato questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è una via che dal tempo originario conduce al senso dell'essere? Può il tempo stesso rivelarsi come orizzonte dell'essere?»[1].

Ebbene, *Kant e il problema della metafisica* rappresenta il tentativo di una possibile risposta a tali domande. L'indagine sulla *Critica della ragion pura* si è rivelata, come voleva il piano non realizzato di *Essere e tempo,* quale primo grado di una problematica della temporalità, e precisamente come l'unica via che dal tempo originario porti al senso dell'essere; l'unica che, mediante il suo schematismo trascendentale, proponga una possibile interpretazione del modo di temporalizzazione della temporalità; l'unica ancora che riveli nel tempo stesso l'orizzonte dell'essere, sempre che si abbia l'accortezza di ridare al sentiero che Kant ha intrapreso in questa opera la sua primitiva direzione, che, anziché sfociare nell'intelletto, conduce come abbiamo visto, all'immaginazione trascendentale.

La dottrina dell'immaginazione trascendentale, in-

[1] SZ, p. 437.

fatti, può a buon diritto porsi come una possibile risposta alla domanda sulla possibilità della temporalizzazione dell'essere, poiché, sconfessando le varie ontologie tradizionali, si riporta senz'altro alle origini della filosofia, quando il problema dell'essere, non ancora obliato, era strutturato in quello del tempo, a sua volta non ancora volgarizzato. Quando, cioè, l'ente, manifestandosi senz'altro nella sua prima definizione come ἀεί ὄν, lasciava trasparire la sua trama temporale, suggerendo così che il progetto che determina la comprensione dell'essere, essendo ogni comprensione immediata costantemente accompagnata da una determinazione temporale, è sempre un progetto relativo al tempo [1].

Chi esamini il contenuto di *Kant e il problema della metafisica,* tenendo conto della problematica che Heidegger ha affidato ai suoi scritti più importanti, rileverà come non un solo spunto polemico sia andato perduto in quest'opera che li ripropone uno per uno, riconducendoli al problema della conoscenza umana finita.

La polemica intorno all'indifferenza della filosofia nei confronti del suo problema primo, vale a dire il problema dell'essere, la polemica intorno alle filosofie essenzialiste e alle conseguenti metafisiche della ragione infinita, la polemica contro il logicismo, la polemica, infine, intorno alla concezione del tempo inteso nell'insufficiente accezione volgare, circolano tra le pagine, animandone il contenuto originalissimo.

[1] KM, p. 216: « Che cosa vuol significare il fatto che la metafisica antica determina l'ὄντως ὄν, cioè l'ente che è essente come solo esso può esserlo, quale ἀεί ὄν? L'essere dell'ente viene qui a manifestarsi come permanenza e sussistenza. Quale progetto è contenuto in questa comprensione dell'essere? Il progetto relativo al tempo... ».

Di contro all'oblio caduto sul problema dell'essere, Heidegger rivela come Kant abbia risvegliata la questione della possibilità del manifestarsi dell'essere dell'ente, per risolverla nella rivoluzionaria priorità dell'ontologico sull'ontico.

Di contro alle varie metafisiche della ragione infinita, postulate dalle filosofie essenzialiste, Kant ha ricondotto la metafisica a quell'« avvenimento fondamentale che si determina in generale con l'irruzione nell'ente dell'esistenza concreta dell'uomo »[1].

Infine, di contro al logicismo, che, celebrando nell'intelletto e nella ragione le facoltà supreme, ha allontanato sempre più la filosofia dal vero problema dell'essere, l'attenta interpretazione di alcuni brani della *Critica della ragion pura* suggerisce che la soluzione di questo problema potrà scaturire solo da quel connubio tra l'i o p e n s o e il tempo che l'immaginazione trascendentale rende possibile.

Dopo queste considerazioni resta ancora qualcosa da aggiungere: il problema kantiano, oltre a riprendere gli spunti polemici affidati alle altre opere di Heidegger, ha il merito di chiarire ulteriormente un problema che rappresenta uno dei temi fondamentali del pensiero di Heidegger.

Chi ha ascoltato le lezioni universitarie o meditato gli scritti heideggeriani sul problema della metafisica, sa come in essi l'interesse filosofico tutto s'incentri sul problema del nulla, inteso come possibilità della manifestazione dell'ente, e come questo problema rimandi a quello della trascendenza. « *Da-sein* significa esser confitti nel nulla. Essendo confitto nel nulla, il *Dasein* si trova già

[1] KM, p. 218.

oltre l'ente nella sua totalità. Esser oltre l'ente è ciò che chiamiamo trascendenza. Se il *Dasein* non possedesse nel fondamento della sua essenza la capacità di trascendere, il che è quanto dire se non si ritenesse preliminarmente nel nulla, allora esso non potrebbe aver alcun rapporto con l'ente, e perciò neppure con se stesso »[1].

A chi ancora abbia dedicato il suo studio all'indagine heideggeriana sull'essenza del fondamento, non può esser sfuggito che l'acutissima analisi spinta da Heidegger fino alla ragione stessa, e cioè fino al principio di ragion sufficiente, tende a gettare la base di una verità più originaria, nella quale affonda le sue radici il manifestarsi pre-predicativo dell'ente. In guisa che anche qui vi è un richiamo alla trascendenza riguardata e chiarita come il quadro entro il quale va riportato il problema dell'essenza del fondamento: « Se l'essenza del fondamento è in stretto rapporto con l'essenza della verità, allora il problema del fondamento può esser posto solo là ove l'essenza della verità raggiunge la sua intima possibilità, vale a dire nell'essenza della trascendenza. L'interrogazione sull'essenza del fondamento, diventa il problema della trascendenza »[2].

Ora, questa stessa trascendenza, che racchiude in sé la possibilità del rivelarsi dell'essere, è presa nel volume *Kant e il problema della metafisica* a oggetto specifico di studio, indagata nella sua essenza più riposta, scrutata nelle sue radici prime, seguita nello snodarsi della sua

[1] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Lezione inaugurale tenuta nel 1929 all'Università di Friburgo i. Br. e pubblicata per la prima volta nello stesso anno), Siebte Auflage, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1955, p. 35.
[2] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 16.

dinamica. Onde, se le altre opere si erano limitate a vedere nella trascendenza il superamento della totalità dell'ente, o l'essenza stessa del fondamento, questo volume di Kant si propone di chieder ragione, mediante l'ausilio della problematica critica, di come e perchè possa esservi trascendenza nella conoscenza umana finita, vale a dire di come e perchè possa esservi comprensione dell'essere [1] da parte del *Dasein*, che è il luogo ove l'essere si rischiara (*lichtet*).

Kant e il problema della metafisica può quindi porsi, come è stato acutamente osservato, come l'opera heideggeriana in cui « l'analisi della relazione *Sein-Dasein* è stata spinta più innanzi che altrove » [2].

[1] A nostro avviso questo scritto di Heidegger su Kant fornisce, mediante la dottrina dell'immaginazione trascendentale e dello schematismo, una risposta al problema della comprensione dell'essere da parte dell'intelligenza umana finita, ma non una risposta al problema dell'essere in quanto tale, che, come vedremo più avanti, è destinato a rimanere in certo senso insoluto.

[2] M. Corvez, *L'Etre de Heidegger est-il objectif?*, in « Revue Thomiste », 55, 1955, p. 565.

CAPITOLO SECONDO

I PRESUPPOSTI STORICI DELLA POSIZIONE DI HEIDEGGER NEI CONFRONTI DEL PROBLEMA KANTIANO

1. - *L'interpretazione heideggeriana della* Critica della ragion pura *come interpretazione polemica.*

Chi conosce l'opera di Heidegger, sa che la sua filosofia prende le mosse da una rinnovata forma di quel radicalismo critico il cui turbine ha più volte investito e fatto crollare i risultati del pensiero tradizionale. Talché quel rifiuto di Cartesio nei confronti del traballante sapere umano, e di Kant nei confronti dei risultati della metafisica, Heidegger lo oppone a quella speculazione, che, essendosi fermata all'ente, non ha spinto il suo sguardo fino al vero oggetto della filosofia, vale a dire fino al problema dell'essere. Poiché, se quello ontico è il campo ove è lecito si muovano le scienze, la storia, la morale, ecc., alla filosofia, invece, si impone il compito di instaurare l'esplicitazione dell'essere, la cui comprensione è in noi tanto immediata quanto misteriosa.

Si tratta, in altri termini, di risalire dal campo ontico, ove l'essere già determinatosi in un ente, si fa oggetto

di riflessione scientifica, al campo ontologico ove l'essere stesso, colto anteriormente ad ogni determinazione, si fa oggetto di filosofia.

Ora noi sappiamo che la filosofia heideggeriana è anche filosofia della finitezza e che la finitezza è la ragion d'essere di tutte quelle filosofie le quali, rivendicando la paternità kierkegaardiana, hanno come tema fondamentale il rifiuto della speculazione che investe l'universo, l'uomo visto esclusivamente come essere razionale, le condizioni generali di una conoscenza senza limiti. In tanto, infatti, le filosofie dell'esistenza o esistenzialiste si richamano a Kierkegaard, in quanto questi ha orientato la riflessione verso un ripiegamento sul soggetto, al fine di dar ragione dell'esistenza del singolo uomo, della sua posizione in un mondo che lo trascende, della finitezza della sua conoscenza.

Se noi ora abbracciamo con uno sguardo il programma filosofico di Heidegger, ci accorgiamo che l'originalità di esso sta tutta nell'esigenza di una comprensione dell'essere, intesa però come caratteristica di un pensiero umano finito e sensibile: in una conoscenza ontologica, cioè, circoscritta nell'ambito di una metafisica, che viene accettata e opposta a tutte le altre metafisiche, proprio perché fa della finitezza umana il suo presupposto.

La difficoltà del rapporto della conoscenza umana con l'essere si è proposta più volte alla storia della speculazione, e le varie filosofie l'hanno risolta ora riassorbendo il pensiero umano in uno spirito infinito, implicitamente o dichiaratamente divino, per consentirgli l'accesso all'essere (come è avvenuto in tutte le forme dell'idealismo), ora riconoscendo all'intelligenza umana

un limite (come nel caso dell'empirismo, del positivismo, o addirittura dello scetticismo) per restringerla alla costatazione del fatto scientifico e della realtà fenomenica.

Ora la parola heideggeriana rappresenta l'ambizioso progetto di risolvere siffatta difficoltà, senza accettare nessuna di queste due soluzioni.

La tesi enunciata da *Essere e tempo* intendeva dimostrare che interrogarsi sull'essere e arrivare all'essere, senza scavalcare la propria finitezza, non è per la conoscenza umana arbitrio, dato che nel *Dasein* finito, finitezza e comprensione dell'essere sono correlative l'una all'altra [1]. Il fatto però che quest'opera si sia arrestata proprio al momento in cui doveva dimostrare la tesi enunciata, ha provato che questo progetto non si sarebbe realizzato neppure parzialmente, se Heidegger non avesse chiamato in causa Kant, affinché lo aiutasse a riportare l'essere nell'ambito della temporalità e quindi della finitezza.

Quanto la dottrina kantiana si inserisca nella problematica di Heidegger e quanto giovi a un suo ulteriore progresso già si è accennato nelle pagine precedenti. Ora vorremmo chiederci se sia lecito pretendere da Kant il fondamento di una metafisica che apra, a una conoscenza finita e sensibile, l'accesso all'essere.

[1] D. Feuling, nella prima giornata di studi della Società Tomista, tenuta il 12 settembre 1932 a Juvisy, ha chiarito con molta evidenza il problema della finitezza: « Nelle lunghe conversazioni che mi ha voluto accordare, egli [Heidegger] mi ha autorizzato a dare la seguente autentica spiegazione [...]. Ogni essere-*ens*, che per cogliere gli esseri ha bisogno di una nozione dell'essere, è finito; e se vi è un essere che è infinito, questi non ha bisogno di una nozione dell'essere per aver la conoscenza degli esseri. Noi uomini abbiamo bisogno di una filosofia nozionale per gettar luce sugli esseri, in quanto siamo finiti [...] Dio, al contrario, essendo infinito non è soggetto a siffatta necessità limitante la sua conoscenza: « *Gott philosophiert nicht* » (*La Phénoménologie*, Juvisy, 1932, p. 39).

Il volume *Kant e il problema della metafisica* intende dimostrare che il progetto è realizzabile, a patto però che la problematica di Kant non venga trascinata, come ha fatto l'idealismo post-kantiano, verso una metafisica della ragione infinita, o mortificata, come è avvenuto con le interpretazioni neo-kantiane influenzate da pregiudizi positivistici, in una teoria della scienza escludente ogni metafisica, o addirittura ricondotta al problema delle origini psicologiche della conoscenza umana, come si è verificato con l'impostazione psicologica.

La richiesta è quindi lecita solo a patto che l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* si presenti come interpretazione polemica nei confronti di codesti indirizzi.

Tra essi, il più importante è quello dell'idealismo post-kantiano, il quale, conservando ciò che esso considerava il nucleo più autentico della dottrina kantiana, ha creduto di poter trarre delle conseguenze che hanno condotto il corso del pensiero a conclusioni, nella cui negazione la filosofia heideggeriana trova la sua non ultima ragione di essere. Il primo intento dell'idealismo post-kantiano è quello di attribuire alla ragione quella funzione sintetica, che Kant aveva attribuito all'intelletto, e ciò al fine di affidare tale funzione a una facoltà autonoma e priva di limiti; Heidegger invece tiene, come abbiamo visto, via opposta, trasferendo la funzione sintetica all'immaginazione trascendentale, al fine di conservare alla conoscenza umana un limite e una finitezza intese come caratteristica costitutiva del *Dasein*. Cosicché quel limite e quella finitezza che l'idealismo post-kantiano attribuisce solo all'intelletto per liberarne la ragione, vengono da Heidegger rivendicati alla conoscenza umana per ciascuna delle sue facoltà.

L'interpretazione dell'indirizzo post-kantiano ha il merito, a differenza di quello neo-kantiano, di essere interpretazione metafisica, di vedere cioè la *Critica della ragion pura* nelle sue prospettive metafisiche; nondimeno essa corre per via opposta a quella della filosofia dell'esistenza a causa del problema della finitezza. Una teoria della conoscenza che parta dalle premesse di Kant e che venga condotta fino alle sue ultime conseguenze metafisiche, non può non sfociare nell'idealismo assoluto o in una filosofia del tipo heideggeriano, a seconda se si neghi, o si ammetta un limite alla conoscenza umana.

Impostato criticamente il problema gnoseologico, ciò che determina questo doppio orientamento è sempre e ancora il problema dell'oggetto di conoscenza inteso o come proiezione dialettica del soggetto, o come cosa in sé [1]. Nel caso dell'idealismo, negata l'autonomia della cosa in sé e perciò annullato il limite, la conoscenza umana si identifica con una conoscenza creativa, *l'intuitus derivativus* si trasforma in un *intuitus originarius* e la filosofia finisce col dissolversi in una teologia. Talché la filosofia di Kant viene riguardata come una metafisica della ragione infinita lasciata a metà, proprio per non aver saputo rinunciare alla cosa in sé.

Nel caso di Heidegger, invece, la conoscenza umana è intesa in ordine alla fondamentale distinzione tra *intuitus originarius* e *intuitus derivativus*. Identifi-

[1] In che senso Heidegger accolga il concetto di cosa in sé è stato già chiarito nella prima parte di questo lavoro. Egli comunque si oppone all'interpretazione positivistica di questo concetto. « E' dunque un fraintendimento di ciò che significa cosa in sé il credere, con la critica positivistica, che sia impossibile dimostrare la conoscenza delle cose in sé ». (KM, p. 38).

cata la conoscenza umana con quest'ultimo, essa viene ad essere ricettiva e perciò stesso ordinata a un oggetto autonomo, onde il problema metafisico-gnoseologico si pone nei seguenti termini: « Quali sono le condizioni necessarie perché la ricezione dell'ente, che non è per nulla evidente in sé stessa, sia possibile? » [1]. Alla luce di questa domanda tutta la problematica kantiana non è più riguardata come una metafisica mutila e mutilante, ma come quella metafisica che impegnandosi sul problema della finitezza umana intende chiarire l'accesso di questa alla conoscenza ontologica.

L'altro orientamento interpretativo, che la polemica ora implicita ora esplicita contenuta nell'indagine heideggeriana combatte, è quello del neo-kantismo: « L'intento della *Critica della ragion pura* è perciò profondamente frainteso, ove quest'opera venga interpretata come una teoria dell'esperienza o addirittura come una teoria delle scienze positive. La *Critica della ragion pura* non ha nulla a che vedere con una teoria della conoscenza. E se si dovesse far valere l'interpretazione di essa come teoria della conoscenza, allora bisognerebbe dire: la *Critica della ragion pura* non è una teoria della conoscenza ontica (esperienza), ma di quella ontologica » [2].

Il brano non ha bisogno di commenti: il solo titolo dell'opera heideggeriana basterebbe a dar ragione del rifiuto di un'interpretazione, che, vòlta com'è a un fine epistemologico, ignora ogni preoccupazione metafisica.

E' tuttavia cosa innegabile che le formule esteriori

[1] KM, p. 71.
[2] KM, p. 25.

della *Critica della ragion pura* possano dare ragione all'interpretazione dei neo-kantiani. Ma Heidegger sottolinea con molta energia che: « se non si interpreta l'espressione realtà obbiettiva a partire dall'essenza della sintesi pura dell'immaginazione trascendentale, formante l'unità essenziale della conoscenza ontologica, ma ci si attiene fin dall'inizio esclusivamente all'espressione usata da Kant in vista di una formulazione esteriore e introduttiva della deduzione trascendentale come questione giuridica; se ci si attiene, cioè, al titolo di validità obbiettiva, intendendo inoltre questa validità, contrariamente al vero significato del problema kantiano, come validità logica del giudizio: allora si perde completamente di vista il problema decisivo »[1].

Ora il problema della validità della nostra conoscenza, e di conseguenza quello dell'obbiettività dei giudizi scientifici, interessa solo indirettamente Heidegger, il quale si sforza di dimostrare che la deduzione trascendentale non si sdoppia in un aspetto oggettivo ed in uno soggettivo, dato che l'obbiettività si forma in quell'orientamento, diremo così presentativo, che è unica cosa con la trascendenza del soggetto finito. Egli, infatti, fa precedere la sua indagine sulla deduzione trascendentale delle categorie, dal brano sopra citato, al fine di porre bene in chiaro che la problematica kantiana non investe una *quaestio juris,* la quale partendo dal dato di fatto di un ente, oggetto di esperienza, si interroghi sulla struttura del giudizio logico e sulla validità di una scienza che su questo giudizio si fonda; ma investe una *quaestio metaphysica,* che spinge la sua

[1] KM, p. 84.

interrogazione fino all'essere di questo ente, o meglio fino alle condizioni della possibilità d'incontro dell'ente stesso con il *Dasein* finito: « Il problema dell'origine e della verità[1] delle categorie è invece il problema della possibilità di manifestazione dell'essere dell'ente, nell'unità essenziale della conoscenza ontologica. Se vogliamo comprendere concretamente questa domanda, ponendola come problema, allora non dobbiamo intendere la *quaestio juris* come il problema della validità, bensì soltanto come la formulazione del compito di una analitica della trascendenza, cioè di una fenomenologia pura della soggettività del soggetto in quanto finito » [2].

Abbiamo visto come questa posizione interpretativa postuli necessariamente per Heidegger un'attribuzione della funzione sintetica non più all'intelletto, ma all'immaginazione trascendentale: « Nella misura in cui il positivismo neo-kantiano ha perduto il senso metafisico ed è scivolato dall'incondizionato al condizionato, dalla fatticità al fatto, da un metodo esistenziale a un metodo giuridico, esso si è lasciato prendere nel contempo dalle formule esteriori di cui si serve Kant per introdurre il problema della *Critica della ragion pura* e ha sostituito al problema originario dell'immaginazione trascendentale, la questione secondaria dell'intelletto » [3].

Nessun fatto che cada sotto l'indagine scientifica può venir presupposto, perché per Heidegger la ricerca investe ciò che metafisicamente precede questo fatto e cioè l'essere. Laddove l'interpretazione dei neo-kantiani, nel-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A. 128.
[2] KM, p. 84.
[3] J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1954, p. 213.

l'atto di interrogarsi sulla sintassi della conoscenza scientifica, parte e rimane ancorata al dato di fatto, all'avvenimento, essendo l'autonomia dalla metafisica il presupposto di tutta l'indagine.

Heidegger tiene ben fermo che il problema metafisico non può essere scavalcato da una seria interpretazione dell'opera kantiana. Una posizione epistemologica che faccia gravitare tutto il sistema kantiano sulla logica e affidi la funzione sintetica all'intelletto, prescindendo da ogni premessa o conseguenza metafisica, è posizione che ignora come l'unica validità obbiettiva sia quella che può scaturire da un'impostazione dei principî kantiani, la quale spinga la dottrina kantiana da una metafisica dell'infinito a una metafisica del finito, dal lato obbiettivo a quello subbiettivo, da una conoscenza imperniata sull'intelletto a una scaturita dall'immaginazione trascendentale, dal primato del giudizio a quello dell'intuizione.

D'altra parte l'interpretazione heideggeriana è interpretazione polemica e come tale, se da un lato rinnega il punto di vista dell'idealismo post-kantiano e del neo-kantismo, dall'altro, pur riconducendo tutta l'indagine sulla *Critica della ragion pura* a una inchiesta sulla soggettività del soggetto finito, non ricade tuttavia negli errori della più che discutibile posizione psicologica.

A riprova di ciò, basta riguardare *Kant e il problema della metafisica* alla luce di tutto il pensiero heideggeriano, il quale è ben lontano da tale posizione. Infatti, se nel corso della nostra indagine non inseriamo continuamente quest'opera nella corrente del pensiero heideggeriano, rischiamo di perderne di vista il significato più profondo. Concentrandosi sul problema

kantiano, la riflessione di Heidegger, che correva il pericolo di ristagnare in una teoria del soggetto finito, intende riprendere il suo corso metafisico, il quale non può muoversi sul filo di una regressione alle condizioni psicologiche della conoscenza umana, ma deve affidarsi a un'analisi della struttura trascendentale di essa, come unica condizione per la comprensione dell'essere.

Lasciato dunque il campo neo-kantiano di una interpretazione della *Critica della ragion pura* ai fini dell'utilità epistemologica, Heidegger intende riportarsi nel cuore della soggettività del soggetto, senza tuttavia battere la falsa strada dello psicologismo.

In effetto per Heidegger la dottrina kantiana è il più valido strumento per chiarire il problema della comprensione dell'essere da parte di una intelligenza umana finita e sensibile. E tale chiarimento egli sa di poterlo ottenere a patto di non partire da nessun presupposto teologico, epistemologico o psicologico.

E' merito dell'indagine del Vuillemin sulle correnti più importanti di interpretazione della *Critica della ragion pura*[1] di averci mostrato anzitutto come il nucleo sempre valido dell'insegnamento kantiano sia da ricercarsi nella sintesi a priori; il che appare evidente dal fatto che ciascuna delle intepretazioni ha tentato di attribuire la funzione sintetica ad una facoltà diversa, spostando il centro della *Critica della ragion pura,* ora sulla dialettica, ora sull'analitica, ora sull'estetica, a seconda che essa venga attribuita alla ragione, all'intelletto o alla immaginazione trascendentale.

[1] L'evoluzione storica del problema kantiano forma l'oggetto dell'opera del Vuillemin già citata, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, ove le tre correnti interpretative da noi esaminate vengono ricondotte al pensiero filosofico di tre fra i loro più significativi esponenti: Fichte, Cohen, Heidegger.

Da questo breve esame è emerso un fatto importante e precisamente che proprio l'interpretazione heideggeriana, apparentemente paradossale, rimane ancora la più valida, dopo che l'intelletto e la ragione si sono dimostrati incapaci di sostenere tutto il peso e di spiegare tutta la ricchezza del retaggio kantiano, vedendosi costretti ad appoggiarsi ora su un'impostazione che rinnegava il carattere finito della conoscenza umana, ora su una posizione che ne ignorava l'esigenza metafisica.

In polemica contro di esse, l'interpretazione di Heidegger ha indicato nell'immaginazione trascendentale quella facoltà capace di sostenere tutto l'edificio dell'opera kantiana e di servire da fondamento all'unica metafisica possibile, cioé a quella che, partendo dal *Dasein* finito, rimane nel suo ambito.

Essa, infatti, si è rivelata come facoltà generatrice di trascendenza e quindi come facoltà capace di assolvere quel compito in vista del quale era stata intrapresa l'indagine heideggeriana sulla *Critica della ragion pura*: il compito di superare il limite senza infrangerlo al fine di dare a una conoscenza irrimediabilmente ancorata alla sua finitezza, la comprensione ontologica.

2. - *L'influenza di E. Husserl sull'interpretazione heideggeriana della* Critica della ragion pura.

Nelle pagine precedenti abbiamo visto quale profonda evoluzione abbia subìto la valutazione del problema kantiano da *Essere e tempo* a *Kant e il problema della metafisica*, ed è stato messo in evidenza come l'interpretazione heideggeriana si faccia polemica nei

confronti di tutte le interpretazioni tradizionali. Le pagine che seguono si propongono, invece, di esaminare attraverso quali influenze speculative Heidegger sia arrivato alla sua presa di posizione.

Le sempre crescenti indagini sulla filosofia di Heidegger sono concordi nel ritrovare i primi presupposti della sua problematica nella speculazione classica. E chi volesse percorrere a ritroso il processo genetico della sua filosofia, ne ritroverebbe le prime pietre miliari in Husserl, Dilthey, Kierkegaard, Nietzsche, Fichte, Hegel, Kant, Leibniz per arrivare infine, dopo esser passato per la speculazione cristiana, alla filosofia dei presocratici.

Tuttavia, limitandosi il nostro esame esclusivamente alla formazione del problema kantiano in Heidegger, il percorso sarà molto più breve. Sapendo, infatti, quale peso abbia avuto l'esperienza della fenomenologia sull'atteggiamento filosofico di Heidegger, ci limiteremo ad ascoltare le voci che, nell'ambito di quella dottrina, hanno avuto maggiore influenza: Husserl, nei cui *Hefte* è stata pubblicata la prima e l'unica parte di *Essere e tempo*, e Scheler, cui il libro heideggeriano su Kant è stato dedicato. E ciò al fine di vedere se e quanto queste voci abbiano influito sul programma heideggeriano di una revisione del problema kantiano.

Essendo però la parentela tra Husserl, Scheler e Heidegger, nei confronti del problema kantiano, tutt'altro che evidente, dovremo da prima cercare di chiarire quanto la filosofia di Husserl risenta dell'influenza della problematica kantiana e quanto le ragioni antikantiane della filosofia di Scheler abbiano determinato l'esigenza di una reinterpretazione della *Critica della ragion pura*.

Rivedere quindi la dottrina di Husserl alla luce del problema kantiano, al fine di stabilire quanto essa con i suoi rifiuti espliciti ed i suoi consensi impliciti abbia orientato la presa di posizione di Heidegger, è il nostro primo compito.

I risultati delle più importanti e recenti indagini sulla fenomenologia husserliana sono stati sostanzialmente concordi nel collegare il pensiero di Husserl a quello di Kant.

In un intervento al Convegno internazionale sulla fenomenologia, tenutosi a Bruxelles nell'aprile del 1951, il Thévenaz, trattando il problema del punto di partenza radicale, congiunge con lo stesso filo ideale Kant e Husserl, affermando che per tutti coloro che sono arrivati a una concezione trascendentale della conoscenza, la ragione umana sfugge sempre a una interrogazione radicale. E colui che ha chiarito l'impossibilità di fare i conti con la ragione è stato Kant e non Cartesio [1].

Di rincalzo, sempre nello stesso Colloquio di Bruxelles, il Pos ebbe occasione di osservare acutamente: « I grandi innovatori non vedono sempre esattamente le affinità del proprio pensiero con il passato. Come è avvenuto nel caso di Husserl, che si richiamava a Descartes e non a Kant e che, suo malgrado, fu più kantiano di quanto non volesse » [2].

Il Vancourt, parlando delle analogie tra il sistema di Kant e quello di Husserl, afferma: « L'io trascendentale [husserliano], al quale tutto si riferisce e che con-

[1] P. Thévenaz, *La question du point de départ radical*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Parigi, Desclée De Brouwer, 1952, p. 29.

[2] H. J. Pos, *Valeur et limites de la phénoménologie*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Parigi, Desclée De Brouwer, 1952, p. 39.

ferisce all'universo il suo significato, fa pensare all'io puro dell'appercezione trascendentale nell'idealismo kantiano e le anolgie delle due dottrine sono incontestabili » [1].

Sempre a questo proposito, il Vuillemin afferma: « Poiché la fenomenologia acquista tutto il suo significato mediante una reinterpretazione del kantismo, essa non saprà essere in nessun modo un rifiuto dei principî kantiani » [2].

Inoltre un recente e documentatissimo lavoro di Quentin Lauer sulla fenomenologia di Husserl, che non perde mai di vista, come si può constatare dai frequentissimi richiami, il problema kantiano, sottolinea più volte la nostra tesi in maniera affatto esplicita: « Husserl nel senso più profondo del termine, resta sempre un kantiano ». E ancora: « Così, partito alla scoperta di Descartes, Husserl finisce in realtà per scoprire Kant [...]. Husserl resta sotto l'egida di Kant anche quando pensa di essere in opposizione con lui » [3].

Ma non basta: il Ricoeur, nel fissare per una storia della filosofia tedesca i punti più salienti della filosofia di Husserl, afferma: « Husserl si ricollega a Kant, non solo nell'interpretazione idealista del suo metodo, ma altresì nelle descrizioni che continuano l'analisi kantiana del *Gemüt,* che veniva mascherata dalle preoccupazioni epistemologiche della *Critica* » [4].

Le citazioni degli autori che cercano di attingere

[1] R. Vancourt, *La phénoménologie et la foi,* Tournai (Belgio), Ed. Desclée & Co., 1953, p. 38.

[2] J. Vuillemin, op. cit., p. 231.

[3] Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl,* Parigi, Presses Universitaires de France, 1955, p. 9, in nota; p. 25; p. 421, in nota.

[4] P. Ricoeur, *Histoire de la philosophie allemande,* a cura di E. Bréhier, Parigi, Vrin, 1954, p. 183 e seg.

una più profonda intelligenza della filosofia di Husserl alla luce del kantismo, potrebbero moltiplicarsi, dato che, come abbiamo detto, l'indagine moderna sulla fenomenologia e l'esegesi di quei testi, che ne racchiudono la dottrina, appaiono sempre più dominati dalla convinzione che la chiave di tale sistema sia da ricercarsi più in Kant che in Cartesio.

Naturalmente la tesi che vuole ricondurre il pensiero di Husserl nei quadri kantiani, parte dal presupposto che l'influenza di una dottrina sull'altra si manifesti nelle negazioni allo stesso modo che nelle analogie, di modo che tale influenza può dirsi inesistente non quando gli stessi problemi vengono ripresi per esser risolti in maniera differente o addirittura opposta, ma solamente quando essi non si incontrano né per convergere, né per combattersi.

Possiamo noi affermare questo, rispetto all'impostazione critica dei problemi e a quella fenomenologica? Indubbiamente no, anche se numerose sono state le voci levatesi per affermare che Husserl appartiene a quella schiera di pensatori che vanno considerati e criticati solo nell'ambito della propria filosofia, la quale non si riallaccia alla storia del pensiero, ma si pone come inizio radicale.

Una ricerca, invero ricchissima di interesse, sulla matrice kantiana di tutta la problematica fenomenologica, rischierebbe di portarci di là dagli scopi immediati del presente lavoro, che limita la sua indagine all'influenza di tale problematica sull'interpretazione data da Heidegger al problema kantiano. Pertanto ci limiteremo a porre in evidenza un fatto: la ricerca sulla genesi storica della presa di posizione di

Heidegger nei confronti di Kant non può prescindere dall'influenza husserliana. Cosa che risulterà sempre più evidente via via che metteremo in luce come l'impostazione data da Heidegger al problema kantiano rientri perfettamente nei quadri fenomenologici.

Con ciò però non si intende dire che la valutazione heideggeriana del problema kantiano sia apparentata a quella di Husserl (anche perché la filosofia critica non è stata mai riguardata da quest'ultimo come presupposto del proprio sistema); solo si vogliono rendere evidenti due fatti.

Anzitutto che il contesto storico, che guida le ricerche fenomenologiche di Husserl, è lo stesso che determina la presa di posizione di Heidegger nei confronti di Kant. Ed in secondo luogo che le esigenze, che hanno condotto Heidegger a una nuova interpretazione della *Critica della ragion pura* sono quelle che la problematica fenomenologica ha fatto sorgere.

In altri termini, l'orizzonte storico e speculativo dal quale Heidegger riguarda il problema kantiano è quello tracciato dalle esperienze fenomenologiche husserliane.

Se noi ora ci chiediamo quale sia l'angolo visuale husserliano, e quindi heideggeriano, non possiamo non constatare che esso è in primo luogo quello cui conduce il rifiuto della posizione speculativa dell'idealismo postkantiano, e inoltre il superamento di quegli indirizzi, (positivismo, psicologismo, neo-kantismo) che dalla reazione a tale posizione speculativa erano nati. Talché se Heidegger non è incorso, con la sua impostazione del problema kantiano, nelle difficoltà e negli errori di tali indirizzi, spetta ad Husserl il merito di avergliene liberata la strada.

Fin dal suo apparire, infatti, la fenomenologia non si era trovata d'accordo con nessuno degli indirizzi filosofici del suo tempo: « L'apparizione della fenomenologia al principio del secolo fu sostenuta da uno slancio che partiva da una esigenza del tutto nuova. Essa si poneva come inizio radicale. Senza dubbio essa ha debuttato in un' epoca vuota dal punto di vista filosofico. Gli epigoni di un kantismo, che era degenerato in una pura metodologia della scienza positiva, dominavano il mondo accademico ufficiale, almeno in Germania [...] In generale dopo il crollo dell'idealismo tedesco, la metafisica non occupava più alcun posto » [1].

La reazione quindi all'idealismo post-kantiano, più che una polemica husserliana, è il clima dell'epoca in cui si affaccia la fenomenologia. La quale ha come suo presupposto implicito la negazione di ogni posizione filosofica, che, scavalcando la finitezza della conoscenza umana, si proietti verso l'assoluto.

Ma se il superamento della posizione hegeliana, o comunque dell'idealismo post-kantiano, è il clima dell'epoca in cui nasce il pensiero di Husserl, anche gli indirizzi venutisi a formare in questo clima antispeculativo, sono a loro volta superati dalla ricerca fenomenologica.

La causa delle reazioni antimetafisiche del pensiero tedesco di quest'epoca va ricercata essenzialmente nei progressi verificatisi nel campo delle scienze e della storia, i quali avevano avviato le menti verso la conclusione che alla filosofia non spettava il compito di costruire

[1] E. Fink, *L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Parigi, Desclée De Brouwer, 1952, p. 58.

grandi sistemi (gli unici sistemi che si erano dimostrati capaci di cogliere la realtà erano quelli edificati dalle scienze positive, o ricostruiti dall'indagine storica), bensì quello di fornire e convalidare i dati per una teoria della conoscenza. Di modo che la filosofia veniva a configurarsi come psicologia sperimentale o come una riflessione sulla scienza che si giovasse di un rinnovato metodo kantiano. Erano nate così le due correnti di pensiero che dominarono l'epoca che vide l'apparire della fenomenologia: lo psicologismo, rappresentato dall'Erdmann, dal Sigwart, dal Lipps e da altri, ed il logicismo, di cui si fanno esponenti i rappresentanti della scuola di Marburgo.

E' noto come nella fase di Gottinga, Husserl abbia risentito l'influenza dello psicologismo del Brentano. Tuttavia è evidente, che pur accogliendo alcune importanti esperienze del maestro, l'allievo, specie dopo la lettura della *Wissenschaftslehre* del Bolzano, non poteva non reagire contro un indirizzo che, riassorbendo la realtà nell'immediatezza dei fatti psichici, e riconducendo la logica nella psicologia, faceva riaffiorare quello scetticismo, per rifiutare il quale Kant aveva intrapresa la ricerca critica della validità della nostra conoscenza.

Il logicismo della scuola di Marburgo, d'altro canto, di cui Husserl subì altresì l'influenza per un certo tempo, non offriva al problema della conoscenza una soluzione più soddisfacente. Esso, infatti, si configurava in una ricerca della obbiettività che, proprio per evitare i pericoli dello psicologismo, veniva a scindersi da una indagine del soggetto, cristallizzandosi in un formalismo i cui quadri non avrebbero tardato a dimostrarsi incapaci di contenere le cose concrete. Laddove il primo compito

del programma fenomenologico era proprio il ritorno alle cose stesse: « *Zu den Sachen selbst!* ».

Così, quando anche Husserl si propone il problema di una teoria della conoscenza che garantisca la validità della scienza, egli riconduce l'indagine nel soggetto, ma nel soggetto che, lasciato il campo empirico-psicologico, si pone come soggetto trascendentale, nel cui ambito può aver luogo la giustificazione del sapere scientifico.

Concludendo, l'orientamento del pensiero husserliano è determinato soprattutto dalla reazione della sua epoca contro quei sistemi che interpretando erroneamente la prudenza critica come incapacità di condurre le premesse alle loro rigorose conseguenze, affidavano alla ragione il compito di grandi costruzioni metafisiche; e non meno, dal superamento di quelle nuove correnti che mortificavano la filosofia in una teoria della conoscenza, ora riconducendola alle condizioni psicologiche del soggetto, ora identificandola con una ricerca dell'oggettività dei giudizi logici, al fine di giustificare il sapere scientifico che si fondava su tali giudizi.

Se ora riandiamo alle pagine di questo lavoro, ove l'interpretazione heideggeriana di Kant è stata presentata come interpretazione polemica nei confronti dell'impostazione data allo stesso problema dall'idealismo postkantiano, dallo psicologismo e dal neo-kantismo, possiamo scorgere come l'angolo visuale da cui Heidegger guarda la *Critica della ragion pura* è esattamente quello che l'esperienza fenomenologica husserliana gli ha suggerito.

L'influenza della filosofia di Husserl non si è tuttavia limitata a indicare a Heidegger l'angolo visuale da cui riguardare il problema kantiano, ma ha altresì pre-

parato con la sua problematica la soluzione di alcuni importanti problemi d'interpretazione della *Critica della ragion pura.*

Le più importanti tra le soluzioni interpretative proposte da Heidegger, che tradiscono una trama fenomenologica, sono l'impostazione metafisica della *Critica della ragion pura*, il carattere intuitivo della conoscenza nella dottrina kantiana, la critica della dottrina del giudizio nella logica tradizionale, e la posizione dell'immaginazione come fondamento della conoscenza ontologica.

L'atteggiamento negativo di Heidegger nei confronti della storia del pensiero è sostanzialmente analogo a quello husserliano, dato che ogni forma di radicalismo critico, partendo dall'assoluta mancanza di premesse (*Voraussetzungslosigkeit*), postula necessariamente due canoni fondamentali: il rifiuto della speculazione precedente e la ricerca di una base di certezza, come nuovo punto di partenza [1].

Tuttavia, pur rimanendo maestro e allievo, fedeli al primo canone, cioè al rifiuto di tutti i sistemi affacciatisi alla storia del pensiero, vi è una differenza tra l'atteggiamento di Husserl e quello di Heidegger.

Nel caso del primo, infatti, si tratta di una vera e propria « ingenuità a-storica », come ebbe a definirla il Fink, onde egli « mette tra parentesi il lavoro speculativo dei secoli passati » [2]; mentre nel caso del secondo ci troviamo di fronte al programma, più o meno realizzato, di una « distruzione fenomeno-

[1] « Un'indagine sulla teoria della conoscenza che abbia serie pretese scientifiche, deve, come è stato spesso ripetuto, soddisfare al principio della mancanza di premesse ». (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, (1900-1901), Halle, Niemeyer, 1928, vol. II, p. 19).

[2] E. Fink, op. cit., p. 64.

logica della storia dell'ontologia, guidata da una problematica della temporalità »[1]: programma che presuppone una salda coscienza storica. Heidegger, infatti, non ignora la tradizione, non la mette tra parentesi, ma entra in polemica con essa sostenendo: « La questione del significato dell'essere non solo non è stata esaurita né posta in maniera adeguata, ma è caduta nell'oblio malgrado tutto l'interesse per la metafisica »[2].

Nonostante questa diversità, è evidente che né la a-storicità di Husserl, né la polemica heideggeriana contro l'ontologia tradizionale realizzano una distruzione fenomenologica tanto radicale della storia del pensiero da non lasciar sussistere rispettivamente almeno una posizione speculativa, che essi accolgono, sia pure con le dovute critiche, nei loro sistemi. E, precisamente, la posizione di Cartesio, cui tuttavia Husserl rimprovera di non aver colto il frutto della sua scoperta del *Cogito*; e la posizione di Kant, che Heidegger riguarda come colui che, pur avendo intrapreso un'esplorazione del *Gemüt* umano, ha indietreggiato di fronte « all'abisso » che gli si è aperto dinanzi.

Ad ogni modo, rifarsi a Cartesio o a Kant significa per i due filosofi un'unica e medesima cosa, e cioè il rifiuto della metafisica tradizionale e l'instaurazione di un nuovo fondamento della filosofia.

Oltre al rifiuto della metafisica tradizionale, quindi, ciò che Heidegger porta con sé dall'esperienza fenomenologica è l'esigenza di una base e di un inizio sicuri. E' senza alcun dubbio Husserl che trasferisce vivo

[1] SZ, p. 39.
[2] SZ, p. 21.

a Heidegger quel problema del fondamento, che aveva sempre animato la sua indagine, onde il discepolo arriva a Kant attraverso il dramma dei sempre rinnovantisi inizi husserliani [1].

Tuttavia, malgrado Husserl e Heidegger partano dal problema del fondamento, non possiamo non notare come la posizione iniziale dell'allievo sia notevolmente più avanzata di quella del maestro. E il vantaggio sta proprio nel fatto che in Heidegger la ricerca del fondamento è intrapresa in vista di un fine metafisico, laddove Husserl, almeno in partenza, si proponeva di gettare delle basi apodittiche, al fine di convalidare la verità della scienza, o meglio come ebbe a dire il Thévenaz, di ripossederle più originariamente su un piano trascendentale.

Che il corso del pensiero abbia poi condotto Husserl verso la metafisica, è la preziosa esperienza di cui Heidegger si avvale per orientare senz'altro la sua filosofia verso l'instaurazione di una nuova ontologia.

Egli che conosceva tutte le fasi dell'evoluzione husserliana, sapeva che l'indagine fenomenologica, risentendo per un certo periodo dell'influenza della scuola

[1] Che anche il corso del pensiero husserliano fosse inconsciamente rivolto verso Kant è dimostrato tra l'altro dal fatto che, come è stato acutamente osservato, il radicalismo di Husserl nei confronti della scienza è più kantiano che cartesiano: « Husserl si trova in presenza di una scienza sicura, di una scienza fatta, che aveva reso servigi e conseguito i suoi risultati incontestabili. E' la stessa situazione di Kant nei confronti di Newton. La crisi della scienza non tocca i suoi risultati, ma solo i suoi fondamenti ed il suo significato, come si verifica in ciascuna tappa dell'evozione husserliana: è il problema di una logica pura nelle *Logische Untersuchungen*, della *Triftigkeit* nelle *Ideen der Phänomenologie* (come sono possibili dei giudizi obbiettivi che di fatto esistono?), infine il problema del significato della scienza nella *Krisis* [...] L'intenzione di radicalità non consiste nel riportarsi col dubbio di qua dalla conoscenza ripartendo dal nulla, ma nel ripossedere più originariamente, su un piano nuovo (trascendentale), ciò che vi è di già » (P. Thévenaz, op. cit., p. 15 e seg.).

di Marburgo, era partita da una presunta neutralità metafisica, orientando dapprima i suoi interessi verso il problema della validità della conoscenza. Tuttavia, se pure la filosofia husserliana si era posta inizialmente e si presenterà anche in seguito con l'insegna epistemologica, essa sbocca necessariamente in una problematica metafisica, perchè in ultima analisi la teoria che propone Husserl « dovrà sforzarsi di cogliere il vero senso della scienza in quanto tale, cioè il vero senso del suo oggetto, che sotto questa forma universale, non è che l'essere [...]. Così Husserl, allo stesso modo di Kant, si propone come scopo ultimo di costituire una filosofia dell'essere, una metafisica » [1]. E, in effetto, la conclusione di tutti coloro che hanno intrapreso un'indagine sul significato più profondo della dottrina di Husserl è che essa si lasci alle spalle il punto di vista epistemologico dal quale era partita, per una presa di posizione metafisica più o meno consapevole.

Di questa profonda esperienza Heidegger non si giova solamente per impostare il problema del fondamento senz'altro come problema metafisico e non epistemologico, ma altresì per indirizzare metafisicamente il corso della sua interpretazione della *Critica della ragion pura*.

Il volume *Kant e il problema della metafisica* è, infatti, una palese testimonianza di come Heidegger avesse chiaro fin dagli inizi che la preoccupazione per una base sicura, gettata dapprima per fini epistemologici, conduce necessariamente a conclusioni metafisiche, o meglio deve partire da esse. Onde ci sembra lecito affermare che le ragioni dell'interpretazione della *Critica della ragione pura* come instaurazione del fondamento della

[1] Q. Lauer, op. cit., p. 229 e nota.

metafisica, siano da ricercarsi in questa profonda esperienza fenomenologica (la quale, è evidente, si limita ad essere più che altro orientativa), anziché nell'influenza dell'indirizzo interpretativo che vedeva l'opera kantiana nelle sue prospettive metafisiche e che aveva avuto voci suggestive come quella del Paulsen e di altri ancora.

Questo per quanto riguarda l'impostazione metafisica che Heidegger ha dato al problema kantiano. Tuttavia l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* affonda ancor più profondamente le sue radici nell'esperienza fenomenologica, la quale influisce altresì su Heidegger nell'elaborazione della sua teoria della conoscenza come intuizione, e nella critica alla logica tradizionale.

Come abbiamo detto, la divisa della fenomenologia era l'esortazione: « *Zu den Sachen selbst!* », la quale presupponeva il ritorno ai valori intuitivi della conoscenza.

Il Levinas dice a conclusione di una sua acutissima analisi sulla teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl: « Tentando di comprendere la teoria dell'intuizione partendo dalla teoria dell'essere, abbiamo cercato di dimostrare come Husserl superi l'ontologia naturalista [...] Siamo arrivati ad una nozione dell'essere strettamente legata alla nozione del vissuto. Il vissuto si è presentato [...] come essenzialmente intenzionale. Ne consegue che la vita cosciente non è in presenza dei suoi propri stati, ma che si trova costantemente dinanzi all'essere trascendente. In queste condizioni, la verità non risiede nella legalità interna delle rappresentazioni soggettive, ma nella presenza della vita dinanzi al suo oggetto dato in persona (*selbst da*).

L'intuizione è l'atto che pretende di metterci in contatto con l'essere, e in essa sola trova luogo la verità »[1].

Il ritorno al valore intuitivo della nostra conoscenza è propugnato dalla fenomenologia al fine di cogliere il dato immediato, la cosa in sé, mediante un connubio più stretto dell'intuizione con l'intelletto.

Per quanto vi sia una sostanziale differenza tra il concetto di intuizione in Husserl e in Heidegger, dato che quest'ultimo riconduce l'intuizione all'intuizione sensibile, ed il primo ne estende invece il raggio fino alla sfera delle essenze, tuttavia la parentela tra le due concezioni va ricercata nel fatto che ambedue si oppongono al concetto di conoscenza, accolto dagli esponenti della scuola di Marburgo che faceva dire al Cohen che, se noi facciamo precedere il pensiero dalla sensibilità, esso conterrà alle sue origini qualcosa fuori di esso; e se ci si vuole porre realmente sul terreno della *Critica della ragion pura*, bisogna evitare di far precedere la logica dall'estetica, cominciando senz'altro con il pensiero. Il pensiero, insomma, non deve ammettere nessuna origine estranea a esso, la quale avrebbe come inevitabile conseguenza quella di porre dei limiti alla sua purezza.

La convinzione che Heidegger ha ereditato da Husserl è, al contrario, che l'intuizione non va in alcun modo riguardata come fonte di conoscenza estranea al pensiero. La conoscenza concreta postula necessariamente una strutturazione reciproca dell'intuizione e dell'intelletto, onde la conoscenza intuitiva affonda le

[1] E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Parigi, Alcan, 1930, p. 216.

sue radici in quella intellettuale e quest'ultima è penetrata da una intuizione pre-logica. E se si vuol proprio parlare di priorità, Heidegger ha imparato da Husserl che questa spetta all'intuizione come offerta spontanea sia dell'oggetto individuale, sia dell'oggetto generale.

Quando Heidegger affronta il problema critico, queste convinzioni fan sì che la dottrina kantiana della conoscenza gli sembri esplicabile solo a partire dall'identificazione di quest'ultima con l'atto intuitivo: « Se si vuol comprendere la *Critica della ragion pura*, bisogna tener per fermo che conoscere è anzitutto intuire. Donde appare già chiaro che l'intendere, erroneamente, la conoscenza come atto del giudicare (pensare), urta contro il senso decisivo del problema kantiano, dato che il pensiero è esclusivamente al servizio dell'intuizione »[1].

La matrice di questo passo heideggeriano può ritrovarsi in un brano di Husserl, ove si legge: « Nessuna teoria possibile ed immaginabile può farci perder fiducia nel principio di tutti i principî, per il quale ogni intuizione che ci offre originariamente [un oggetto] è fonte legittima di conoscenza, e tutto ciò che ci viene offerto originariamente nella "intuizione" (vale a dire nella sua realtà fisica), deve essere accettato come ciò che si dà, ma anche solo entro quei limiti nei quali si dà »[2].

[1] KM, p. 29.

[2] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », I, 1913, p. 43 e seg. (Lo spaziato è dato nel testo).

Evidentemente Husserl non aveva mai pensato di far convalidare questa e altre sue convinzioni, a proposito della dottrina della conoscenza, dall'autorità di una nuova esegesi dei testi kantiani. Anzi, il rimprovero costante mosso a Kant dai rappresentanti della fenomenologia è quello di aver imprigionato la viva conoscenza nelle rigide strutture del giudizio logico. Laddove la fenomenologia si proponeva di ricondurre le verità di grado superiore alle verità che sono direttamente collegate «a quegli oggetti individuali che non contengono in sé nulla delle sintassi del giudizio e che quindi nella loro esistenza possono esser còlti dall'esperienza prima di ogni giudizio»[1].

In realtà il Kant che intendono Husserl e i suoi seguaci è diverso da quello di Heidegger, in quanto i primi lo vedono attraverso lo schermo deformante del neo-kantismo, onde gli strali che essi lanciano contro la sua dottrina vanno in realtà a colpire solo l'involucro artificioso di una falsa interpretazione. E cade qui a proposito l'osservazione del Lauer per il quale se Husserl si fosse occupato più di Kant che dei neo-kantiani, si sarebbe accorto che la dottrina critica della sintesi conteneva la teoria della costituzione intenzionale e non soltanto implicitamente, come lo stesso Husserl ebbe a riconoscere[2].

La lettura e la meditazione della *Critica della ragion pura*, fatta alla luce di una problematica del giudizio sollevata dalla fenomenologia, hanno rivelato in-

[1] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Ibid., X. 1929, p. 181.
[2] Q. Lauer, op. cit., p. 283.

vece a Heidegger che Kant è stato il primo a porsi il problema dell'incapacità del giudizio logico a contenere la conoscenza concreta, e ad averne tentato la soluzione.

Nelle *Ricerche logiche,* Husserl si era proposto il programma, più o meno realizzato, di mettere sul banco di prova la logica stessa nell'atto di liberarla da ogni implicazione psicologistica, al fine di trovare a questa disciplina, che fino ad allora era servita a convalidare tutte le altre, una validità e un fondamento assoluti.

Più tardi nelle *Idee* egli era tornato su questo problema quando aveva premesso che « Il ricercatore nella logica pura, dogmaticamente trattata, coglie in maniera astratta le forme apofantiche (proposizione in generale, oppure giudizio categorico, ipotetico, congiuntivo, disgiuntivo, ecc.) e fissa per esse gli assiomi di verità formale [...]. Solo la fenomenologia, mediante un ritorno alle fonti dell'intuizione nella coscienza trascendentale purificata, ci chiarisce in che cosa consiste il nostro discorrere ora delle condizioni formali della verità, ora di quelle della conoscenza » [1].

Tale processo alla logica formale si era concluso nella *Logica formale e trascendentale* col ricondurre la logica stessa nell'ambito di un soggetto trascendentale in forza della scoperta del suo senso, talché la logica trascendentale si poteva giustificare come una esplicazione intenzionale del vero senso della logica formale.

Ora tutto ciò era stato possibile in quanto la feno-

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* cit., p. 306.

menologia si basava su una nuova impostazione del giudizio. Il giudizio, infatti, non veniva più contenuto nei limiti della *apophansis*, ma si allargava fino a raggiungere l'ampiezza di un giudizio ontologico, onde noi ci troveremmo di fronte a un giudizio ogni volta che la nostra conoscenza pone la sua attenzione su di un ente, anche in maniera pre-predicativa. Pertanto, essendovi giudizio non appena si determina un rapporto immediato tra la coscienza ed il suo oggetto, la logica formale deve estendere il suo raggio fino a una ontologia formale. E già nelle *Idee* Husserl aveva chiarito: « Ogni legge logico-formale va trasformata in una equivalente legge ontologico-formale. Anziché sui giudizi, si giudica ora sui rapporti di cose, anziché sui membri dei giudizi (ad esempio significati nominali), su oggetti, anziché sul significato dei predicati, su dei contrassegni, e così via. Non si parla più della verità, della validità, nelle proposizioni del giudizio, ma dello stato dei rapporti di cose, dell'essere degli oggetti, e così via » [1].

Nel suo volume *Kant e il problema della metafisica,* riprendendo la medesima problematica del giudizio, Heidegger dimostra che Kant aveva già detto qualcosa di molto analogo quando si interrogava sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori. Essendo per Heidegger la *Critica della ragion pura* un'indagine sulla possibilità della conoscenza ontologica, essa diviene comprensibile se si tien conto del fatto che i concetti puri possono essere determinati come predicati ontologici, soltanto se vengono compresi alla luce dell'unità essenziale della conoscenza finita.

[1] E. Husserl, op. cit., p. 307.

Interrogandosi quindi su questa unità, Heidegger si avvale della chiarificazione che la fenomenologia ha apportato sul problema del giudizio: « Nella piena struttura della conoscenza finita, influiscono necessariamente l'una sull'altra, diverse sintesi. Alla sintesi veritativa appartiene quella predicativa, nella quale, a sua volta, è strutturata quella apofantica. Quale di queste sintesi si intende quando ci si interroga sull'unità essenziale della sintesi pura? » [1].

E ancora: « La sintesi apofantica formale della funzione giudicativa e quella predicativa della riflessione concettuale, sono unite nella struttura essenziale della conoscenza finita, come sintesi veritativa dell'intuizione e del pensiero » [2].

Dopo l'insegnamento husserliano, il programma dell'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura,* risulta evidente: ricondurre al problema kantiano della finitezza la questione fenomenologica della conoscenza, riguardata, grazie al superamento della logica formale, fino nelle sue strutture originariamente ontologiche: « La questione kantiana della possibilità dei concetti puri a priori, significa il ritorno alla finitezza che non poterono compiere né l'evidenza cartesiana, né la sua resurrezione nell'evidenza intenzionale [...] Mettendo in luce il rapporto immanente del concetto con l'intuizione, e di ogni sintesi del giudizio con la sintesi vera, come unità dell'intuizione e del concetto, noi siamo stati condotti all'idea della finitezza e della trascendenza, come fonte di questa unità e alla formulazione kantiana del problema trascendentale. I giudizi

[1] KM, p. 60.
[2] KM, p. 64.

sintetici a priori, di cui Kant ricerca la possibilità, altro non sono se non la sintesi veritativa in quanto serve di fondamento sia alla sintesi predicativa, che alla sintesi apofantica. Così la questione della possibilità della conoscenza ontologica diventa il problema della essenza dei giudizi sintetici a priori »[1].

Avvicinandoci alla conclusione di quest'indagine sull'influenza di Husserl nei confronti dell'interpretazione heideggeriana di Kant, vien fatto di chiedersi se la teoria della immaginazione trascendentale, che rappresenta il nucleo di questa interpretazione, non affondi anch'essa le sue radici nella problematica fenomenologica[2].

Come sappiamo, la filosofia heideggeriana prende le mosse dal concetto di *Dasein*, inteso come presenza fi-

[1] J. Vuillemin, op. cit., pp. 251, 255 e seg. In questa sua opera, il Vuillemin intraprende un esame molto approfondito della influenza che Husserl ha esercitato sull'interpretazione heideggeriana di Kant, svelando le strutture fenomenologiche di questa, anche per quanto riguarda la problematica del giudizio.

[2] Nel suo volume *Phénoménologie de la perception* (Parigi, Gallimard, 1945, pp. XII-XIII), M. Merleau-Ponty stabilisce un parallelo tra l'intenzionalità husserliana e l'immaginazione kantiana. « Ciò che distingue l'intenzionalità dal rapporto kantiano ad un oggetto possibile, è il fatto che l'unità del mondo, prima di esser posta dalla conoscenza e in un atto di identificazione espressa, è vissuta come già realizzata o già presente. Kant stesso mostra, nella *Critica del giudizio,* che vi è un'unità dell'immaginazione e dell'intelletto ed un'unità dei soggetti, prima dell'oggetto, e che nell'esperienza del bello, per esempio, io sperimento un accordo del sensibile e del concetto, di me e dell'altro, accordo che è esso stesso senza concetto. Qui il soggetto non è più il pensatore universale di un sistema di oggetti rigorosamente collegati, la potenza che pone e assoggetta la molteplicità alla legge dell'intelletto; se è vero che deve formare il mondo — esso si scopre e si gusta come una natura spontaneamente conforme alla legge dell'intelletto. Ma se vi è una natura del soggetto, allora l'arte nascosta dell'immaginazione deve condizionare l'attività categoriale: non soltanto il giudizio estetico, ma altresì la conoscenza riposa su di essa ed è essa che fonda l'unità della coscienza e delle coscienze. Husserl riprende la *Critica del giudizio,* quando parla di una teleologia della coscienza. Non si tratta di sdoppiare la coscienza umana

nita in un mondo che lo trascende, onde la conoscenza viene a essere svelamento originario. Infatti, l'impostazione gnoseologica esistenziale non dimentica che la conoscenza umana è sempre conoscenza di un *Dasein* concreto, per cui l'intelligenza è sempre intelligenza incarnata, con tutte le conseguenze che questo comporta. Ed in primo luogo l'imprescindibilità dal corpo che, lungi dal rappresentare l'elemento negativo, contrapposto a quello positivo del pensiero, identifica la conoscenza umana con l'intuizione sensibile, la cui finitezza postula, a sua volta, l'ausilio del pensiero.

Poiché tale è la struttura gnoseologica del *Dasein*, esso per orientarsi nel mondo che lo trascende deve ricorrere a una nozione, a uno svelamento dell'essere. Questo ricondurre la possibilità della conoscenza, a causa della sua finitezza, a un orientamento ontologico, per esprimersi con termini heideggeriani, suggerisce a Jean Wahl, in un suo ampio trattato sulla metafisica, un parallelo tra la teoria della conoscenza in Heidegger e la teoria dell'intenzionalità in Husserl: « In Heidegger si ritrova la teoria husserliana dell'intenzionalità. L'atto di conoscere si volge verso qualcosa di differente da sé. Questa teoria si unisce in lui ad un certo elemento aristotelico: il conoscente è diverso dall'altro, e nel contempo uguale all'altro. Ma vi è un altro elemento che emerge, e che in Husserl non si trovava in primo piano: la conoscenza è svelamento. Vi è dunque un certo ondeggiare tra le due idee d'intenzionalità e di svelamento, che

da un pensiero assoluto, che dal di fuori le assegni i suoi fini. Si tratta di riconoscere la coscienza stessa, come progetto del mondo, destinata ad un mondo che essa non abbraccia e non possiede, ma verso il quale non cessa di dirigersi, ed il mondo come quell'individuo preoggettivo, la cui unità imperiosa prescrive alla conoscenza il suo scopo ».

prese alla lettera dovrebbero essere opposte. Heidegger insisterà sul secondo punto: l'intenzionalità presuppone uno svelamento originario; inoltre l'una e l'altra teoria, quella dello svelamento come quella dell'intenzionalità, si oppongono a una concezione che vorrebbe fare dell'atto di conoscere qualcosa di primario. Ciò che è primario è l'essere e la verità inclusa nell'essere. La conoscenza è seconda. Ciò non toglie però che questa conoscenza appartenga all'essenza dell'essere che conosce. L'esistente è conoscente e, senza voler riprendere in nulla il *cogito* cartesiano, Heidegger pensa che essere ed essere pensante sono per noi un'unica e medesima cosa.

Egli tuttavia insisterà sul fatto che questa conoscenza non è in nulla una conoscenza per rappresentazioni, come avviene per i cartesiani.

Kant ci ha dimostrato, partendo dal paradosso degli oggetti simmetrici, " che vi è un significato di ciò che viene percepito che non ha il suo equivalente nell'universo dell'intelletto "; d'altra parte egli ci ha mostrato l'immaginazione come un'arte nascosta che fa scaturire un significato nelle profondità della natura » [1].

Se è vero, come vuole Kant, che l'immaginazione è quell'arte nascosta che fa scaturire il significato dalla profondità della natura, se è anche vero, come vuole la fenomenologia, che l'atto di coscienza intenzionale implichi la significazione come unità obiettiva reale [2], l'immaginazione trascendentale, potrà essere riguardata come la prima fonte di quell'orientamento ontologico, che per Heidegger è alla base di ogni atto di conoscenza.

Non vi è d'altronde in queste due forze spirituali,

[1] J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, Parigi, Payot, 1953, p. 454 e seg.
[2] Nelle prime quattro *Logische Untersuchungen* di Husserl, il signifi-

immaginazione trascendentale ed intenzionalità, una qualche affinità sotanziale, un'intrinseca parentela? Non sono ambedue un movimento spirituale di tensione verso ciò che non è ancora nella coscienza, o non lo è ancora del tutto? Non rappresentano esse un presente che torna costantemente all'esperienza del passato per predisporre quella futura? Non si identificano esse forse con una sorta di aspettativa non passiva, ma attiva, pronta ad accogliere un contenuto intuitivo? Non rappresentano infine, per un'intelligenza finita e pertanto condannata all'accettazione di ciò che vi è di già, l'unica scintilla di creatività e quindi di somiglianza con l'*intuitus originarius* dell'intelligenza divina?

La ragione per cui il processo conoscitivo è reso possibile in Heidegger non dall'intenzionalità che dà un significato al suo contenuto, ma dall'immaginazione trascendentale che fornisce l'orizzonte ontologico, nel quale verrà a inserirsi questo contenuto, va ricercata nell'orientamento di tutta la sua problematica che, insoddisfatta delle soluzioni fenomenologiche, ne chiedeva di nuove all'eredità kantiana. Onde, se Husserl cerca la soluzione del problema della conoscenza nel superamento della dottrina del Brentano che intendeva la direzione dello spirito verso il suo oggetto come intenzione, Heidegger crede di trovarla in una reinterpretazione del problema kantiano che intende questa stessa direzione come immaginazione di una conoscenza irreparabilmente finita.

cato è stato chiarito come quell'unità obbiettiva, elaborata nell'atto intenzionale della coscienza, la quale pertanto non va ricercata fuori della coscienza stessa, e neppure identificata con le sue funzioni reali.

3. - *L'influenza di Max Scheler sull'interpretazione heideggeriana della* Critica della ragion pura.

La prefazione alla prima edizione di *Kant e il problema della metafisica* termina con le seguenti parole: « Il presente scritto è dedicato alla memoria di Max Scheler. Il contenuto di esso è stato l'argomento dell'ultima conversazione, nel corso della quale l'autore dovette ancora una volta sperimentare il dispiegarsi della forza di quello spirito ».

Queste parole sono una testimonianza indiretta della influenza che il pensiero di Scheler ha esercitato sulla interpretazione heideggeriana di Kant.

Che la parentela tra Scheler e Heidegger nel problema kantiano resti oscura, è cosa comprensibile se si pensa che non è stata ancora portata alla luce la questione, senza dubbio basilare, dell'influenza che Scheler ha esercitato su tutto il pensiero di Heidegger. Ma che tale influenza vi sia e vada ricercata, è stato già suggerito da qualche attento studioso del pensiero heideggeriano: « Resta ancora da studiare quanta influenza, sia pure sotto la specie di semplice stimolo, abbia su di lui esercitato il pensiero del suo amico e condiscepolo Scheler » [1].

Nondimeno, i nomi dei due filosofi si trovano per lo più insieme quando si parla di quegli indirizzi speculativi che hanno avuto la loro origine nella fenomenologia o sono stati comunque influenzati da essa. I sistemi di Scheler e di Heidegger, insieme con quelli di Hartmann, Merleau-Ponty e di altri ancora, sono ri-

[1] F. Lombardi, *Nascita del mondo moderno*, Asti e Roma, Istituto di filosofia dell'Università, 1953, p. 86.

guardati come altrettanti corsi di pensiero, scaturiti dall'unica fonte della fenomenologia husserliana. E gli storici della filosofia sembrano concordi nel riconoscere affatto evidente questa loro derivazione dal pensiero di Husserl, ma vicendevolmente estranei i loro metodi, i loro valori, le loro finalità.

Tuttavia, le parole della prefazione di Heidegger inducono a credere che il corso del suo pensiero non abbia soltanto incontrato quello di Scheler, ma che questo abbia in qualche modo agito sulla sua posizione nei confronti di Kant.

Sia Scheler che Heidegger, infatti, hanno abbandonato il circuito della fenomenologia, lasciandosi alle spalle il problema della validità della scienza, per affacciarsi sull'immenso campo dell'indagine sull'uomo [1].

Che Scheler chiamasse questo nuovo continente antropologia filosofica e Heidegger filosofia dell'esistenza non mutava nulla al fatto che ambedue si muovessero guidati dalla stessa domanda « Che cosa è l'uomo? », e che questo campo portasse le tracce di una esplorazione, quella kantiana, che li aveva preceduti. Cosicché l'incontro tra il pensiero di Heidegger e quello di Scheler, ambedue animati da un'appassionata interrogazione sull'uomo, non poteva non indirizzare gli interessi del primo sul kan-

[1] Partito da un'interrogazione sull'uomo, Scheler riprende la problematica di Kant per sviluppare, ai fini della propria filosofia, le tendenze antikantiane che egli aveva ereditate dalla fenomenologia. Laddove Heidegger, partito dalla medesima interrogazione sull'uomo alla quale lo aveva condotto il problema dell'essere, arriva, mediante le esperienze speculative della fenomenologia, al kantismo, e più precisamente ad una reinterpretazione di esso. In guisa che si potrebbe dire che l'influsso della fenomenologia husserliana ha agito sull'uno e sull'altro in maniera antitetica, avendo determinato nel primo un allontanamento dalla dottrina kantiana e nel secondo, invece, un avvicinamento a essa.

tismo, dato che in Scheler tale interrogazione si era sempre mossa sotto l'influenza del pensiero kantiano: sia che prendesse a suo oggetto l'etica, o il valore eterno che è nell'uomo, o il posto che questi occupa nel cosmo [1].

Tuttavia, l'influsso di Scheler su Heidegger agisce ancor più profondamente, non limitandosi a indirizzare gli interessi di quest'ultimo verso i principî kantiani, ma facendo altresì sorgere indirettamente l'esigenza di una revisione di tali principî.

Questa esigenza, infatti, si è fatta sempre più urgente, a mano a mano che la traiettoria del pensiero scheleriano ha reso evidente un fatto: gli errori in cui è incorsa la problematica di Scheler, che è poi la medesima problematica di Heidegger, sono stati determinati proprio dal ripudio di un fondamentale principio kantiano e dal progressivo allontanamento da esso.

Le tappe del pensiero di Scheler sono senza dubbio altrettante conferme di un unico fatto: il rifiuto del principio kantiano della finitezza dell'uomo, è sempre andato di pari passo con un processo che divinizzava la natura umana e che ha avuto l'inevitabile conseguenza di attribuirle quel che è esclusivo privilegio della persona di Dio.

[1] A giustificazione delle critiche mosse a Kant, Scheler scrive nella prefazione alla prima edizione della più antikantiana delle sue opere: « Anche in queste parti critiche l'autore è partito dal presupposto che l'etica di Kant, e di nessun altro filosofo più moderno, sia quella che oggi ci offre quanto di più compiuto possediamo [...] in fatto di etica filosofica » (p. 9). Nella prefazione alla terza edizione di quest'opera, Scheler tornava sull'argomento, dicendo a proposito della sua etica materiale: « Essa presuppone la distruzione di queste forme di etica [quelle dei beni e dei fini] mediante Kant. Essa non intende essere antikantiana, o risalire a ciò che ha preceduto Kant, ma vuole procedere oltre Kant ». (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (1913), Berna, Francke, 1954, vol. II, p. 20).

Se il rifiuto del principio kantiano della finitezza, è stata la falsa strada che ha condotto Scheler lontano dal valore finito dell'uomo, per percorrere la strada che voleva giungere all'affermazione di tale valore Heidegger non poteva non riproporsi un'interpretazione che rivalutasse i postulati più veri della dottrina kantiana.

L'accusa mossa alla dottrina kantiana da tutti gli esponenti della fenomenologia (e che Heidegger, come abbiamo visto, condivideva ancora in *Essere e tempo*) è essenzialmente la medesima, sia che venga mossa implicitamente da Husserl contro l'aspetto teorico di tale dottrina, sia che venga formulata in maniera esplicita da Scheler contro l'aspetto pratico di essa. Kant viene accusato di ricondurre l'esperienza, e con essa i valori intuitivi, al *logos* e alla *ratio*, perpetuando la vita di quella logica formale che Husserl tenta di superare in una logica trascendentale, e di un'etica anche essa formale che Scheler trasforma in un'etica materiale dei valori.

Nella sua opera *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori,* Scheler tenta di sottrarre l'etica alle leggi del formalismo kantiano per indirizzarla verso una lettura del contenuto dell'esperienza morale: « Esiste un'etica materiale la quale sia nel contempo a priori, nel senso che le sue proposizioni siano evidenti e non possano essere né dimostrate né rifiutate dall'osservazione e dall'induzione? Esistono delle intuizioni etiche materiali? » [1].

Se queste esistono, all'apriori kantiano si potrà sostituire un nuovo apriori, che anziché interrogarsi

[1] M. Scheler, op. cit., p. 68.

sulla forma dei fatti etici, si eserciterà sul contenuto di essi, trasformando l'etica formale kantiana in un'etica materiale, all'indagine della quale si schiuderà il mondo concreto del sentimento, degli atti, della persona, delle comunità, delle religioni, ecc.

Ma per poter basare l'etica su questo nuovo apriori materiale, è necessario dimostrare che « l'identificazione dell'apriori con il formale è un errore fondamentale dell'insegnamento kantiano. Il quale errore è alla base sia del formalismo etico, sia dell'idealismo formale in generale, come Kant stesso chiama la sua dottrina. A ciò è strettamente congiunta un'altra cosa, e cioè l'identificazione del materiale (sia nella teoria della conoscenza che nell'etica) con il contenuto sensibile; e pertanto l'identificazione dell'apriori con il pensato o con ciò che, mediante la ragione, viene in qualche modo aggiunto a questo contenuto sensibile »[1].

Divise le sorti dell'apriori da quelle del formale, e le sorti del materiale da quelle del contenuto sensibile, Scheler può veramente cominciare a edificare una nuova etica che si regga sull'apriori materiale e che, come pura dottrina dei valori (degli apriori etici, cioè), si opponga all'etica kantiana o meglio ne prolunghi e ne completi i principî.

Questo tentativo scheleriano riceve, come abbiamo detto, il suo impulso da un'esigenza che Husserl ha trasferito in tutti i suoi discepoli. L'esigenza, cioè, dell'emancipazione da una logica formale, la quale non si era limitata a imporre le sue leggi al mondo della cono-

[1] Op. cit., p. 74 e seg.

scenza, ma le aveva estese altresì al vivo mondo etico, soffocando i valori primari dell'intuizione.

Pur condividendo l'esigenza del maestro, Heidegger non poteva accettare le conseguenze che ne traeva Scheler e le conclusioni cui questi giungeva. Esse disconoscevano i fini più immediati del suo pensiero, proprio perché allontanavano l'indagine sull'uomo dalla finitezza intrinseca del suo *Dasein,* per trascinarla sempre più verso un inconscia e contraddittoria filosofia del *logos* infinito; come chiarisce il Vuillemin in alcune pagine veramente convincenti, che egli ha dedicato a questo argomento: « Qual è, in effetto, il rimprovero costante che la fenomenologia muove al kantismo, per esempio nella morale? Quello di aver ristabilito i principî di una morale formale, senza scorgere quelli di un'etica materiale dei valori [...]. Scheler accusa Kant di ritornare ad una metafisica del *logos* infinito, e per completare storicamente questa accusa, egli esamina le conseguenze dei principî kantiani alla luce del panlogismo fichtiano. Ora questo non è un ricondurre il formalismo al suo contrario? Quando Kant, al principio della *Critica della ragion pratica,* pone come a priori impossibile un'esperienza che non sia empirica, si può forse logicamente concludere che egli deduca l'esperienza morale, come del resto ogni esperienza in generale, dal *logos?* [...]. Il kantismo non dissolve l'intuizione nel *logos,* come pretende superficialmente Scheler, ma riconduce invece l'intuizione alle dimensioni della finitezza. Al contrario, l'etica materiale dei valori non fa che ristabilire i privilegi di un'intuizione intellettuale a detrimento della finitezza fenomenologica [...]. Ma, lungi dal riportarsi

alla finitezza essenziale dell'esistenza, alla temporalità, questi valori ristabiliscono in realtà le prospettive della vecchia logica e del vecchio idealismo materiale, contro il quale esse avevano creduto di insorgere. Che cosa è, infatti, questa tavola apriorica dei valori se non un ritorno camuffato alla metafisica dell'infinito, e il ricorso a un principio ideale costitutivo, a un *logos* creatore del mondo? L'argomento scheleriano, secondo il quale il formalismo è un logicismo, si capovolge: è il materialismo etico che ristabilisce l'infinito; e l'intuizione dei valori, l'atto di valorizzare (*werten*), non è che un'intuizione intellettuale camuffata, un altro nome della *ratio* eterna »[1].

La tesi del Vuillemin, che vorremmo far nostra, viene maggiormente convalidata da un attento esame delle tappe successive del pensiero di Scheler, le quali ce lo mostrano sempre più impegnato ad aprire uno sbocco alla finitezza umana.

L'opera *Dell'eterno nell'uomo,* è tutta animata da questa esigenza, e la sua opposizione alla concezione kantiana della limitatezza della natura umana, per il fatto di essere implicita, non è per questo meno radicale. Il pensiero kantiano, che sottopone l'uomo alle ferree leggi della sua finitezza, viene tacitamente superato nel tentativo di forzare i limiti imposti all'uomo per immetterlo nell'assoluto. « L'orientamento della conoscenza verso la sfera dell'assoluto, o il rapporto di ogni possibile essere obbiettivo con tale sfera e il suo orientamento verso la sfera dell'essenza, in contrapposizione con la sfera dell'esistenza contingente,

[1] J. Vuillemin, op. cit., p. 231 e seg.

questo e questo solo, rappresenta in primo luogo la natura della conoscenza *filosofica*»[1].

Il prolungamento delle tendenze antikantiane di questa filosofia diviene ancor più evidente quando Scheler, nel suo volume *La posizione dell'uomo nel cosmo*[2], tenta una sintesi delle sue ricerche sull'etica e sulla persona, sintesi che sotto la forma di una *antropologia filosofica*, si propone di chiarire la posizione dell'uomo nell'ordine totale.

Quest'opera segna l'ultima tappa di quella evoluzione che doveva portare il sistema scheleriano da una posizione teistica a una nuova forma di panteismo. Nell'ultimo capitolo di questa densissima operetta, infatti, Scheler tratta il problema del rapporto metafisico dell'uomo con le cose. L'interrogazione umana sorge per lui, come del resto per Heidegger, di fronte al nulla. Soltanto che la coscienza del mondo e di sé sono ricondotte da Heidegger alla finitezza dell'uomo, laddove per Scheler la coscienza del mondo e di sé sono collegate alla coscienza formale di Dio, la quale è costitutiva dell'essenza umana allo stesso modo che le due prime.

Come abbiamo accennato, questa divinità è intesa in senso panteistico, per cui il rapporto fondamentale dell'uomo con il principio del mondo risiederebbe nel fatto che nell'uomo questo stesso principio coglierebbe e realizzerebbe se stesso immediatamente.

Se dunque l'uomo diviene, come vuole Scheler, il

[1] M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, (1921), Berna, Francke, 1954, vol. II, p. 98.

[2] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (1927), Berna, Francke, 1954, vol. IX.

l u o g o che l'Essere in sé cerca per la propria auto-realizzazione e auto-divinizzazione, allora sin dall'inizio la formazione dell'uomo e quella di Dio debbono essere relative l'una all'altra.

Come tutti sanno, Kant, dopo aver riassunto la sua problematica nelle quattro domande (Che cosa posso sapere? Che cosa debbo fare? Che cosa posso sperare? Che cosa è l'uomo?), osservava che alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia; per concludere: « In fondo tutto ciò potrebbe esser messo in conto all'antropologia, perché le tre prime domande rimandano all'ultima » [1].

Abbracciando tutte le sue precedenti ricerche nel progetto di un'antropologia filosofica, Scheler si mostra sostanzialmente d'accordo con Kant. Tuttavia esiste tra la concezione kantiana dell'uomo e quella scheleriana un notevole distacco. Il quale ha, anche questa volta, la sua ragione nella ribellione di Scheler di fronte a una concezione dell'uomo che lo consegni alla finitezza.

Quando Scheler fa intervenire un'opposizione tra la vita e lo spirito, nell'atto di affermare che l'opposizione che incontriamo nell'uomo e che viene anche sperimentata soggettivamente, è di ordine più elevato dell'opposizione tra vita e intelligenza, egli si distacca definitivamente da quello che è il vero significato dell'insegnamento kantiano.

In una nota posta in calce a un suo interessante studio sul concetto dell'uomo in Kant e in Scheler, apparso negli atti dell'XI Congresso Internazionale di Fi-

[1] *Kants Werke*, ed. da Cassirer, cit., VIII, p. 344.

losofia, Takiyettin Mengüsoglu, mette bene in evidenza il punto in cui appare il distacco: « Ciò che in Kant è ragione, diventa qui in Scheler spirito, e ciò che in Kant è l'uomo, come manifestazione della natura, si trasforma qui nel concetto di essere psico-vitale. Mentre lo spirito e la persona hanno in Scheler un'esistenza priva di corpo e di anima, la ragione di Kant ha bisogno dell'unità del corpo e dell'anima. Questa è la grande differenza tra i due pensatori »[1].

Il distacco dalla concezione kantiana porta così il pensiero di Scheler non soltanto a negare o comunque a superare la finitezza intrinseca alla natura umana, ma altresì ad accentuare quel dualismo i cui pericoli già presenti nel kantismo, non investivano pertanto, per quest'ultimo, l'essenza più intima di tale natura.

Dividendo le sorti dello spirito e della persona da quelle dell'anima e del corpo, Scheler « si mette in antitesi con Kant ed altresì con il pensiero basilare delle ontologie moderne. Ciò che in Kant viene espresso come dualità del modo di considerare l'uomo, si trasforma qui in una dualità ontica. L'essenza dell'uomo è, infatti, dilaniata, e lo spirito viene così a fluttuare nell'aria »[2].

Che quest'ultima fase del pensiero di Scheler, o meglio i pericoli in cui essa incorre, abbiano rappresentato per Heidegger la spinta verso una nuova interpretazione del kantismo, diventa cosa evidente dopo la

[1] Takiyettin Mengüsoglu, *Der Begriff des Menschen bei Kant und Scheler*, in « Actes du XIème Congrès International de Philosophie », vol. VII: *Psychologie philosophique*, Lovanio, Nauwelaerts, 1953, p. 34 in nota.

[2] Op. cit., p. 36.

lettura dell'ultima parte del volume *Kant e il problema della metafisica.*

Qui Heidegger cerca di trarre le conclusioni ultime della sua lunga indagine sul problema kantiano. Ed è apunto alla luce di queste conclusioni che egli esamina la fase estrema del pensiero scheleriano per entrare in polemica con esso, mostrando come Scheler, che pure aveva intuito la verità fondamentale onde tutta la problematica filosofica va ricondotta all'antropologia, non sia riuscito pertanto a trovare il senso in cui questa disciplina doveva orientarsi, per dare una risposta alla sua domanda sull'uomo.

« Che cosa avviene nell'instaurazione kantiana del fondamento? Esattamente questo: la fondazione della possibilità dell'ontologia si realizza come svelamento della trascendenza, cioè della soggettività del soggetto umano. L'interrogazione sull'essenza della metafisica è tutt'uno con l'interrogazione sull'unità delle facoltà fondamentali dello s p i r i t o umano. L'instaurazione kantiana della metafisica stabilisce che la fondazione della metafisica stessa è una interrogazione sull'uomo, è, vale a dire, antropologia » [1].

Ora, secondo Heidegger, quando noi parliamo di antropologia, questo nome non richiama tanto alla mente una disciplina scientifica, quanto una tendenza, una *Weltanschauung* che mira a chiarire la posizione dell'uomo nei confronti di tutto l'ente e quindi anche di sé stesso. « L'antropologia non cerca soltanto la verità sull'uomo, ma pretende di decidere che cosa significhi la verità in generale. Nessuna epoca, come quella odierna ha avuto sull'uomo nozioni così molteplici

[1] KM, p. 186.

e diverse. Nessuna epoca ci ha dato una scienza dell'uomo in una forma tanto penetrante e seducente. Nessuna epoca è riuscita a dare questa scienza dell'uomo in maniera così rapida ed accessibile. Ma nessuna epoca, come quella odierna, ha anche ignorato a tal punto che cosa sia l'uomo. A nessuna epoca l'uomo è apparso così problematico come alla nostra » [1].

La trama scheleriana di questo brano trasparirebbe anche se Heidegger non si riallacciasse esplicitamente al pensiero di Scheler, richiamandosi ripetutamente ai testi di lui: « Max Scheler ha già parlato di quest'antropologia filosofica alcuni anni fa: "In certo senso tutti i problemi centrali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli assuma entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio " [2]. Ma Scheler ha visto altresì con straordinario rigore che la molteplicità delle determinazioni dell'essenza umana non si lascia ricondurre semplicemente a un'unica definizione: "L'uomo è qualcosa di così vasto, poliforme e molteplice che ciascuna definizione si dimostra troppo limitata: i suoi aspetti sono troppo numerosi " [3]. Perciò la preoccupazione di Scheler, che negli ultimi anni si era rafforzata e rinnovellata fruttuosamente, era rappresentata non soltanto dalla conquista di un'idea unitaria, ma altresì dell'elaborazione delle essenziali difficoltà e complicazioni inerenti a questo compito » [4].

[1] KM, p. 189.
[2] M. Scheler, *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze*, vol. I, 1915, p. 319. Questi volumi sono apparsi nella seconda e terza edizione (1927) sotto il titolo: *Vom Umsturz der Werte*. [Nota di Heidegger].
[3] Op. cit., p. 324.
[4] KM, p. 190.

Nondimeno, secondo Heidegger, l'antropologia filosofica scheleriana non ha raggiunto il suo scopo essenziale, che era quello di dare una risposta sull'uomo: « La antropologia filosofica può apportare tutte le conoscenze essenziali che vuole sull'uomo, ma malgrado questo, essa non ha il diritto di porsi come disciplina fondamentale della filosofia per il solo fatto di essere antropologia. Al contrario: essa cela il costante pericolo di nascondere la necessità d'impostare la domanda sull'uomo anzitutto in relazione a una instaurazione del fondamento della metafisica » [1]. Onde Heidegger arriva alla conclusione che: « L'instaurazione della metafisica si fonda sulla domanda intorno alla finitezza dell'uomo, in maniera tale che questa finitezza può ora diventare essa stessa un problema » [2].

Qual è dunque secondo Heidegger la ragione dell'insuccesso dell'antropologia scheleriana se non l'oblio o meglio il volontario distacco dal problema della finitezza umana? Se non l'aver ignorato che la domanda: « Che cosa è l'uomo? » va ricondotta a quella: « Che cosa è la finitezza? ».

Evidentemente, messo dinanzi alla scelta tra una concezione dell'uomo, che lo accettava nella sua finitezza, e una concezione che lo liberava da questa nell'atto stesso di divinizzarne l'intima essenza, Scheler opta per la seconda, mancando per ciò stesso al primo compito che gli imponeva un'antropologia rettamente intesa.

Così nell'atto di fare la scelta, Scheler si allontana sempre più dal vero significato della dottrina kantiana: laddove Heidegger, proprio per aver optato per la con-

[1] KM, p. 197.
[2] KM, p. 197.

cezione antitetica a quella di Scheler, viene condotto sempre più verso il cuore del kantismo.

Tanto più che il ritorno di Kant, dopo l'incontro con Scheler, non presentava più per Heidegger difficoltà insuperabili. Kant, infatti, non poteva più essere riguardato come il padre di un atteggiamento speculativo che tutto sacrificava al *logos,* dopo che la traiettoria del pensiero scheleriano aveva mostrato tutta l'inefficacia di tale accusa, che, come osserva il Vuillemin, poteva ritorcersi contro chi la formulava. Non era forse Kant il sostenitore di quella finitezza dell'uomo la quale aveva, come sua prima conseguenza, quella di legare l'intelletto alla sensibilità, che è quanto dire di riportare tutta la conoscenza all'intuizione finita?

Così l'incontro con Scheler, dopo aver orientato l'interrogazione heideggeriana sull'uomo verso una rivalutazione del kantismo, ha altresì tracciato indirettamente il programma di una nuova interpretazione di esso. L'impostazione heideggeriana della problematica della *Critica della ragion pura* si studierà di condurre alla finitezza la dottrina kantiana, cercando di cancellare persino quella linea di divisione che Kant ha tracciato tra l'attività teoretica e quella pratica, col ricondurre ambedue ad un'unica facoltà, che si rivelerà essere l'immaginazione trascendentale.

Concludendo, possiamo ora vedere con maggior chiarezza come nella posizione di Heidegger nei confronti del problema kantiano, l'influenza del pensiero di Scheler si intrecci con quella del pensiero di Husserl. Lo stimolo scheleriano, infatti, ha agito su Heidegger, diremo così, perifericamente, nel senso che ha ricondotto il problema del *Dasein* nei quadri del kantismo,

nell'atto di mostrargli i pericoli in cui incorreva una problematica sull'uomo che si allontanasse dal canone kantiano della finitezza.

Una volta ritrovatasi nel circuito kantiano, l'interpretazione heideggeriana si è potuta giovare delle conquiste della fenomenologia di Husserl, la quale, pur rimanendo apparentemente estranea al problema kantiano, ha agito più intrinsecamente del pensiero di Scheler, indicando, mediante la sua polemica contro l'idealismo, il neo-kantismo e lo psicologismo, non solo l'angolo visuale da cui riguardare tale problema, ma altresì, come abbiamo visto, la soluzione di non poche difficoltà ad esso intrinseche.

PARTE TERZA

CRITICA DELLA POSIZIONE DI HEIDEGGER NEI CONFRONTI DEL PROBLEMA KANTIANO

Capitolo primo

IL VALORE ATTUALE DELLA IMPOSTAZIONE HEIDEGGERIANA DEL PROBLEMA KANTIANO

1. - *Il giudizio degli storici della filosofia* su Kant e il problema della metafisica.

Interrogandosi sul valore attuale dell'interpretazione data da Heidegger al problema kantiano, vien fatto di chiedersi anzitutto come sia stato accolto dalla critica il volume *Kant e il problema della metafisica.*

Nell'introduzione alla seconda edizione di quest'opera, Heidegger afferma che essa esce, dopo due decenni, nella medesima forma « nella quale ha, in molte maniere esercitato o mancato di esercitare la sua influenza ». Le ultime parole sembrano suggerite, più che da un atto di modestia, dal fatto che una impostazione e una soluzione addirittura rivoluzionarie di un problema già tanto approfondito, non abbiano suscitato quella reazione che, a rigore, ci si sarebbe dovuti attendere.

In effetto, se si pensa alle migliaia di pagine che sono state pubblicate e continuano a essere pubblicate sulle altre opere di Heidegger, vien fatto di notare, e con sorpresa, che del volume in questione ci si è occupati ben poco, almeno fino agli ultimi anni. E que-

sto sorprende tanto più, quando si pensi che esso vuole essere non soltanto un'opera di esegesi di un famoso testo, ma altresì un approfondimento della problematica dell'essere, che è al centro della ormai popolarissima filosofia heideggeriana »[1].

La Germania ha apportato un validissimo contributo agli studi sull'opera *Kant e il problema della metafisica,* con un saggio di Ernst Cassirer che ha lo stesso titolo dell'opera di Heidegger e che vide la luce nei « Kant-Studien » due anni dopo l'apparizione dell'opera stessa[2].

Tra le tante critiche mosse all'interpretazione hei-

[1] Bisogna però subito aggiungere che in Italia non è passata inosservata quest'opera heideggeriana. Già un anno dopo la sua apparizione, usciva (in « Rivista di Filosofia », 3, 1930, p. 275) una bella recensione di G. Grasselli tanto tempestiva quanto esauriente, che proponeva all'attenzione degli studiosi quest'opera. Nel '35, in un suo scritto che si prefiggeva la puntualizzazione della situazione filosofica in Italia e in Germania (*Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia*, in « Logos », Napoli, 2, 1935, p. 234), F. Lombardi, al quale non era sfuggita l'importanza della filosofia di Heidegger a quel tempo pressoché estranea agli italiani, attirava anche lui l'attenzione dei filosofi su *Kant und das Problem der Metaphysik*. E sulla posizione di Heidegger nei confronti di Kant, F. Lombardi è tornato più volte in altre sue opere (*L'esperienza e l'uomo,* Firenze, Le Monnier, 1935, vedi le « Annotazioni critico-bibliografiche »). Nel '41, A. Massolo dedicava al volume heideggeriano in questione, un articolo di circa venti pagine, che prendeva come punto di riferimento la filosofia di Hegel (*Heidegger e la fondazione kantiana*, in « Giornale critico della Filosofia Italiana », 22, 1941, p. 336). Due anni dopo usciva una raccolta di scritti sull'esistenzialismo a cura di L. Pelloux, tra cui trovava posto un articolo di S. Vanni-Rovighi (*L'interpretazione heideggeriana di Kant,* in *Esistenzialismo*, Roma, Studium, 1943, p. 182). E sempre in Italia è uscito nel '54 un articolo di A. Pastore (*L'espressionismo metafisico di Heidegger*, in « Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, 7-10, 1954, p. 436), su *Kant und das Problem der Metaphysik*, cui egli ha altresì dedicato un corso universitario.

[2] E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in « Kant-Studien », 36, 1931, pp. 1-26. Questo saggio rappresenta uno degli studi più preziosi intorno all'opera heideggeriana su Kant, anche perché l'autore si è potuto giovare delle conversazioni avute a Davos con Heidegger. Pertanto è comprensibile il perché della nostra esposizione così particolareggiata.

deggeriana di Kant, quelle contenute nel saggio del Cassirer, rimangono ancor oggi, dopo circa un trentennio, le più valide. Il segreto della loro efficacia va forse ricercato nel fatto che l'angolo scelto dal critico tedesco per giudicare quest'opera di Heidegger è tale da permettergli la più ampia visuale.

Il merito del saggio, infatti, consiste essenzialmente in questo: l'interpretazione data da Heidegger al problema kantiano della conoscenza, non viene esaminata soltanto riguardo alla *Critica della ragion pura,* al fine di decidere se essa sia più o meno aderente al testo kantiano, ma viene giudicata in vista del significato globale di quel pensiero che Kant ha affidato non solo a questa sua opera, ma altresì alla *Critica della ragion pratica* e alla *Critica del giudizio.*

In forza di questa impostazione, il Cassirer comincia col premettere all'esame dell'opera di Heidegger, una esposizione del sistema filosofico kantiano, esposizione che, senza alcun commento, mira a mettere in evidenza i cardini principali su cui quello si regge e che sono stati sottovalutati o addirittura ignorati dall'interpretazione di Heidegger. Proiettati su questo schermo, che abbraccia tutta la traiettoria del pensiero kantiano, i riconoscimenti e le critiche del Cassirer nei confronti dell'opera heideggeriana acquistano singolare efficacia.

Il critico tedesco non combatte, per esempio, la tesi centrale della interpretazione heideggeriana sul campo della *Critica della ragion pura;* anzi, relativamente a quest'opera, egli dà a Heidegger ampio riconoscimento di aver, per la prima volta, impostato efficacemente il problema dell'immaginazione trascendentale e di aver giudicato con chiarezza il capitolo sullo schematismo: « L'estetica trascendentale e la logica tra-

scendentale, in sè, sono in fondo incomprensibili: ambedue hanno un carattere propedeutico e possono essere intese solo attraverso la prospettiva dello schematismo trascendentale. La dimostrazione di questo rapporto fondamentale rappresenta il compito principale ed il vero nucleo dell'analisi heideggeriana. E bisogna subito dire e riconoscere che egli ha assolto questa parte del suo compito con straordinaria energia non disgiunta dalla maggior rigorosità e chiarezza. Ho sempre riguardato come il segno più indicativo della totale incomprensione dell'intento fondamentale di Kant, il fatto di ritrovare sempre nella letteratura kantiana l'idea che egli abbia prodotto artificiosamente la dottrina dello schematismo, ed abbia introdotto la facoltà dell'immaginazione trascendentale in forza di considerazioni puramente esteriori, relative alla simmetria e alla architettonica. Forse l'approfondimento della penetrante interpretazione heideggeriana del capitolo sullo schematismo, che ne elabora tutti i particolari, potrà finalmente rivelare l'assurdità di questa accusa. Io stesso non posso che confermare, relativamente a questo punto, la più piena adesione alla interpretazione di Heidegger ed il mio più profondo accordo; infatti la dottrina dell'immaginazione trascendentale produttiva appare, seppure sotto visuali sistematicamente del tutto differenti, come un motivo indispensabile ed immensamente fruttuoso della dottrina di Kant, così come di tutta la filosofia critica»[1].

Nonostante questa adesione e questo riconoscimento, alcune pagine più in là il Cassirer afferma proprio a pro-

[1] Op. cit., p. 8.

posito dello stesso capitolo kantiano sullo schematismo: « Io sono convinto con Heidegger che questo capitolo, lungi dall'essere confuso, è anzi costruito con incomparabile chiarezza, e che esso " conduce con straordinaria sicurezza al centro di tutta la problematica della *Critica della ragion pura* ". Ma lo schematismo e la dottrina della immaginazione trascendentale rappresentano in realtà il centro dell'analitica kantiana e non il punto cruciale del sistema kantiano. Questo sistema si determina e si compie solo nella dialettica trascendentale e, ancor più in là, nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del giudizio*. Qui soltanto, e non nello schematismo, si giunge alla vera ontologia fondamentale di Kant »[1].

Queste difficoltà, rese evidenti, come dicevamo, dalla inserzione costante delle tesi heideggeriane nel contesto di tutto il pensiero di Kant, diventano ancora più gravi relativamente al problema pratico: « Heidegger cerca naturalmente di dimostrare altresì l'essenziale dipendenza e finitezza della ragion pratica, appoggiandosi per ciò sulla dottrina kantiana dei moventi della ragion pura pratica. [Secondo Heidegger] quando Kant dimostra che l'io riesce ad impadronirsi della legge morale soltanto mediante il sentimento del rispetto, proprio questo fatto di fondarsi sul sentimento, farebbe riapparire il legame e la finitezza, e con essa la connessione con la struttura originaria della immaginazione trascendentale. Ma a questo punto bisogna distinguere rigorosamente la sfera del problema specificamente etico da quella del

[1] Op. cit., p. 17 e seg.

problema psicologico. Il contenuto della legge morale non si fonda in nessun caso per Kant sul sentimento del rispetto ed il suo significato non si determina mediante esso. Questo sentimento indica semplicemete la maniera con cui la legge, di per sé incondizionata, viene rappresentata nella coscienza finita ed empirica. Esso non appartiene all'instaurazione dell'etica kantiana, ma alla sua applicazione [...] Per quanto riguarda l'idea di libertà, e con essa la ragion pratica stessa, Kant insiste vigorosamente nell'affermare che, come puro intellegibile, essa non è legata a condizioni puramente temporali. Essa è molto più il puro sguardo nell'atemporale [*Zeitlose*], essa è l'orizzonte della ultratemporalità [*Ueber-zeitlichkeit*]. [...] A nulla Kant ha badato tanto, quanto al fatto che il significato della sua impostazione trascendentale del problema, non venisse sospinta in campo psicologico e che la trattazione di esso venisse costretta entro un campo meramente antropologico. Egli afferma ininterrottamente che ogni analisi, che parta esclusivamente dalla natura dell'uomo, non riesce a cogliere l'idea trascendentale della libertà e con ciò la fondazione dell'etica [...] Questa linea di divisione [tra i compiti dell'etica e quelli dell'antropologia] gli è fornita dall'opposizione tra rappresentazione e cosa in sé, tra tempo e libertà. E qui risiede l'obiezione veramente essenziale che io debbo muovere alla interpretazione heideggeriana di Kant. Quando Heidegger tenta di riferire, anzi di ricondurre, tutte le facoltà della conoscenza alla immaginazione trascendentale, non rimane che un unico piano di riferimento, il piano del *Dasein* tempo-

rale. La differenza tra fenomeni e noumeni viene cancellata e livellata, poiché ogni essere viene ad appartenere alle dimensioni del tempo e di conseguenza a quelle della finitezza. Con ciò però viene a mancare un pilastro fondamentale sul quale posa l'edificio del pensiero kantiano, che privato di esso non può non crollare. Kant non ha mai sostenuto siffatto monismo dell'immaginazione trascendentale, ma insiste su di un dualismo deciso e radicale, il dualismo del mondo sensibile e del mondo intelligibile. Poiché il suo non è il problema dell'essere e del tempo, ma quello dell'essere e del dovere, della esperienza e della idea »[1].

Dopo questa sostanziale obiezione, il Cassirer fa a Heidegger un altro appunto. Secondo l'illustre storico tedesco, l'impostazione data da Heidegger al problema kantiano cela un dissimulato paradosso. Il quale consiste nel fatto che, pur ponendosi l'interpretazione heideggeriana come rifiuto o superamento di quel neo-kantismo che vuole dedurre tutto il sistema kantiano dalla teoria della conoscenza, essa vede nondimeno l'origine di tale sistema nello schematismo e nell'immaginazione trascendentale, che sono, appunto, al centro della teoria della conoscenza: « Ma la dottrina kantiana dello schematismo e quella dell'immaginazione trascendentale rappresentano veramente il punto adatto per dimostrare questa tesi? Non credo: dato che questa dottrina, lungi dall'essere una parte costitutiva della metafisica kantiana, non rappresenta in realtà che una parte necessaria della sua teoria dell'esperienza. Essa non tratta immediatamente e originariamente l'esistenza

[1] Op. cit., p. 14 e seg.

dell'uomo, ma riguarda la struttura, la modalità e le condizioni dell'oggetto empirico »[1].

Giunti a questo punto sembrerebbe ragionevole concludere che il giudizio del Cassirer sull'opera di Heidegger sia sostanzialmente negativo. Tuttavia, la stessa ampiezza di visuale che faceva sì che da una parte il critico tedesco riportasse l'interpretazione heideggeriana sullo sfondo di tutto il pensiero kantiano, dall'altra lo induce a riguardare e soprattutto a giustificare la medesima interpretazione, in vista dello scopo di tutta la problematica di Heidegger. Per cui, giunto alla fine del suo lungo discorso, egli si chiede: « Ma questo scopo consisteva proprio nell'interpretare la totalità del sistema kantiano, o non piuttosto nell'estrarre da esso con piena consapevolezza un singolo momento che gli appare di fondamentale importanza? Egli non è forse riuscito a dimostrare che Kant non ha abbracciato e apprezzato, in tutta la sua ampiezza, l'importanza di esso, per quanto sia stato lui il primo a rivelarlo? [...] Ciò che egli intende dimostrare è questo: Kant dopo essere riuscito a scoprire nell'immaginazione trascendentale la radice comune dell'intelletto e della sensibilità ha indietreggiato di fronte alla sua propria scoperta »[2].

Malgrado questa parziale giustificazione dell'interpretazione heideggeriana, il Cassirer non può fare a meno di aggiungere alcune parole in difesa di Kant, il quale, non ha potuto indietreggiare di fronte a nessun abisso, perché nessun abisso si è mai aperto dinanzi a lui. Infatti « l'abisso si apre solo quando il concetto

[1] Op. cit., p. 18.
[2] Op. cit., p. 20.

heideggeriano di finitezza, diversamente concepito e fondato, viene preso come punto di partenza, come misura »[1]. L'idea di un Kant timoroso non sembra accettabile al Cassirer, per il quale « una delle più specifiche ed essenziali caratteristiche del modo di pensare di Kant è quella di non arrestarsi mai dinanzi ad alcuna conseguenza per ragioni puramente soggettive, ma di lasciar parlare sempre le cose stesse nella loro necessità »[2].

Nel '54 è uscito in Germania ad opera di Johannes Michael Hollenbach un volume di circa 400 pagine, ove sotto il titolo di *Essere e coscienza*[3], la filosofia heideggeriana è esaminata alla luce del tomismo. Que-

[1] Op. cit., p. 23.

[2] Op. cit. p. 23. E' altresì degno di nota un breve, ma denso articolo in lingua tedesca ad opera di G. F. Klenk (*Heidegger und Kant,* in « Gregorianum », 34, 1953, p. 56). In questo scritto le linee dell'interpretazione heideggeriana di Kant sono tracciate con estrema sicurezza e, con altrettanta efficacia, ricondotte al punto di partenza di un'altra interpretazione di Kant, quella di E. Herrigel (*Die metaphysische Form*, Tubinga, *Der mundus sensibilis*, vol. I, 1929), che movendo dai medesimi presupposti heideggeriani giunge a conclusioni antitetiche. La direzione di Herrigel lo porta verso una sintesi superindividuale dell'essere: donde il primato dell'intelletto — al quale è concesso di chiarire i tratti supertemporali di una conoscenza creativa — e la preferenza per la seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft.* Il corso di Heidegger, di contro, lo conduce a sottoporre l'essere in tutta la sua ampiezza e profondità, al tempo. Donde il primato concesso all'immaginazione trascendentale e la preferenza per la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft.* La conclusione del Klenk è che tanto Herrigel che Heidegger fraintendono il presupposto kantiano secondo cui l'intelletto comprende solo ciò che scaturisce da esso, proprio perchè il primo, nell'atto di sopravvalutarlo e il secondo nell'atto di sottovalutarlo, fraintendono l'uomo stesso. Solo in Dio vi è l'assoluta unità di pensiero e di essere: « Noi dobbiamo dire che il mistero dell'essere si compie fuori di noi e si comunica a noi allorchè, nell'atto di accoglierlo, lo accettiamo. Se da un lato non siamo Iddio, d'altro canto non è neppure vero che ci esauriamo nella temporalità » (p. 69 e seg.).

[3] J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Ueber den Ursprung der Gewissensregung.* Baden-Baden, Grimm, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1954.

sto incontro tra Heidegger e la filosofia di S. Tommaso, che prende a oggetto di indagine il problema della coscienza morale, si propone altresì di decidere, mediante una analisi tanto acuta quanto documentata dei testi heideggeriani, se il problema del filosofo tedesco sul significato dell'essere sia stato veramente trascurato da tutta l'ontologia tradizionale.

Il lavoro è di grande impegno, soprattutto perché intende fornire agli interrogativi heideggeriani, scaturiti da una problematica moderna e quindi tutt'altro che ingiustificati, le risposte indirette dell'Aquinate.

L'interesse dell'autore si concentra soprattutto sul problema del significato esistenziale della coscienza, ma mira a tagliare alle radici un indirizzo di pensiero, quello heideggeriano, che, partendo dai postulati kantiani, giunge a negare la possibilità della conoscenza soprasensibile. In ciò trova la sua ragione la minuziosissima indagine di cui è fatta oggetto l'interpretazione heideggeriana di Kant [1].

Anzitutto bisogna osservare che la critica dello Hollenbach ha il vantaggio di intraprendere la dimostrazione della infondatezza di alcune tesi interpretative heideggeriane, basandosi soprattutto sulla prima edizione della *Critica della ragion pura*, ove si trovano i pilastri di queste tesi stesse.

Lo Hollenbach controbatte con maggior vigore quelle tesi che affermano il primato dell'intuizione sul pen-

[1] Nella nostra indagine, ogni critica all'interpretazione heideggeriana di Kant è stata intenzionalmente omessa, per essere affidata a voci più autorevoli. Dopo la critica del Cassirer, che investe l'impostazione generale che Heidegger ha dato alla *Kritik der reinen Vernunft*, ci sembra utile riferire i punti più salienti di quest'opera dello Hollenbach, che contengono una penetrante critica di alcune particolari tesi interpretative heideggeriane.

siero e che, riguardando l'intuizione pura come intuizione sensibile, intendono l'immaginazione trascendentale come unità di intuizione e pensiero puri [1].

Noi sappiamo come, a proposito della finitezza della conoscenza umana, Heidegger tragga la conclusione che a tale finitezza appartiene necessariamente la sensibilità, intesa nel senso di intuizione ricettiva; e poiché è nell'intuizione che risiede anzitutto la conoscenza, il pensiero viene ad acquistare una posizione subordinata.

A questo proposito, lo Hollenbach afferma: « Se ci fermiamo all'interpretazione di Heidegger della prima edizione della *Critica della ragion pura,* ci colpisce l'arbitrarietà con cui egli interpreta il primo brano di questa deduzione, il quale dice: " In qualunque maniera e con qualsiasi mezzo una conoscenza si riferisca agli oggetti, quella [facoltà] con cui si riferisce immediatamente ad essi e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'i n t u i z i o n e " [2]. Da questo brano Heidegger vuole ricavare la tesi: " Conoscere è anzitutto intuire ". Perciò " l'intendere, erroneamente, la conoscenza come

[1] Per confutare la tesi secondo cui la conoscenza umana è anzitutto intuizione, lo Hollenbach comincia col riallacciare la dottrina kantiana della conoscenza a S. Tommaso e di conseguenza a Aristotele e Platone. Secondo Platone le idee, come forme delle cose materiali, godono di una sussistenza propria, onde ci è possibile conoscerle mediante una partecipazione passiva. Aristotile tenta di superare tale posizione coll'affermare che non vi sono forme che sussistono indipendentemente dalla materia, in guisa che esse possono esser portate alla conoscenza solo in forza di una facoltà attiva. E' da Aristotele che S. Tommaso riprende il concetto dell'*intellectus agens* di cui tratta nella sua dottrina della conoscenza. Secondo lo Hollenbach, l'*intellectus agens* di S. Tommaso contiene i presupposti dell'apriori e dell'appercezione kantiana.

[2] *Krit. der r. Vern.*, A 19, B 33: « *Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die A n s c h a u u n g* ».

atto di giudicare (pensare), urta contro il senso decisivo del problema kantiano, dato che il pensiero è esclusivamente a servizio dell'intuizione " [1] [...] Dal contesto successivo appare ben chiaro che Kant non intende affatto designare il pensiero quale mezzo dell'intuizione, ma intende dire che il pensiero si serve dell'intuizione come di un mezzo, e cioè che esso ha di mira l'intuizione stessa come mezzo per la conoscenza. Heidegger cerca di provare ulteriormente la relazione essenziale tra pensiero e intuizione, in senso kantiano, istituendo tra di essi un'intima parentela, la quale si manifesterebbe nel fatto che per ambedue " Il genere è la rappresentazione (*repraesentatio*) in generale " [2]. [...] Quando però egli cerca di convalidare in forza di questo brano la sua tesi: conoscere è anzitutto intuire, eccoci nella perplessità di trovarsi ancora una volta dinanzi a ciò che, posto inizialmente come tesi, non è stato nel frattempo dimostrato. Infatti, in questo brano Kant dice, senza possibilità di fraintendimento, che la conoscenza è o intuizione o concetto, donde in nessun caso risulta che essa sia azitutto intuizione e che il concetto sia esclusivamente un mezzo per l'intuizione stessa; e ciò non risulta neppure da quanto Kant dice in seguito: " Quella (l'intuizione) [3] si riferisce immediatamente all'oggetto ed è singolare, questo (il concetto) [4] mediatamente, mediante cioè una nota che può esser comune a più cose " [5]. Quando si dice che il concetto si riferisce me-

[1] KM, p. 29.
[2] *Krit. der r. Vern.,* A 320, B 376.
[3] Annotazione di Hollenbach.
[4] Annotazione di Hollenbach.
[5] *Krit der Vern.*, A 320, B 377: « *Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann* ».

d i a t a m e n t e all'oggetto, ciò non significa che il concetto stesso sia un mezzo, bensì che il concetto si riferisce all'oggetto m e d i a n t e un mezzo, cioè mediante una nota [...] Il fatto che ogni pensiero umano debba essere riferito alla sensibilità, non significa ancora che il pensiero sia subordinato ad essa, ma soltanto che, senza di essa, il nostro pensiero umano non può attuarsi [...] Quando Heidegger limita l'essenza della conoscenza umana all'intuizione ricettiva, e designa questa intuizione come sensibile — non "perché essa viene affetta per mezzo degli strumenti dei sensi, ma al contrario perché il nostro *Dasein* è finito, esistente nell'ente già costituito, e a questo abbandonato "[1] — tutto ciò rientra ancora nel significato della sua tesi, ma neppure il richiamo alla prima edizione della *Critica della ragion pura* basta a dare, a questa tesi, un fondamento kantiano »[2].

La confutazione della tesi heideggeriana, che vede nell'immaginazione trascendentale la possibilità dell'unità fra intuizione e pensiero, è quella che impegna maggiormente l'autore di *Essere e coscienza*. E' ciò perché lo Hollenbach in tanto si propone di dimostrare che l'immaginazione trascendentale non può venire intesa kantianamente come la radice comune della sensibilità e dell'intelletto puri, in quanto intende concludere che è la ragione pura a disegnare, mediante i suoi concetti, quell'orizzonte ontologico che Heidegger fa invece scaturire dal tempo, per poter parlare di una ragione sensibile e finita, negatrice a priori di ogni possibilità di conoscenza soprasensibile.

[1] KM, p. 32.
[2] J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, p. 183 e seg.

« Heidegger fa sì che la sintesi pura giunga all'unità non perché posa su un fondamento trascendentale dell'unità, che è in ultima analisi un effetto dell'intelletto relativo all'unità dell'autocoscienza, bensì perché, secondo lui, essa si procura da sé questa unità: " La sintesi pura, in vista dell'unità rappresentata in essa, si riporta al concetto il quale le fornisce l'unità. Talchè la sintesi pura agisce in maniera sinoptica pura nell'intuizione pura, e nel contempo in maniera riflettente pura nel pensiero puro " [1]. Questo però non è l'esatto significato di tutto il contesto delle affermazioni kantiane, cosa che appare più evidente alla fine del brano heideggeriano, ove è detto che nella logica generale diverse rappresentazioni vengono portate sotto un concetto. In realtà non si tratta delle rappresentazioni, ma della sintesi pura delle rappresentazioni, la quale non viene portata sotto un concetto, bensì nei concetti. Ricapitolando perciò, Kant dice: " La prima cosa che ci deve esser data per la possibilità della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura; la seconda è la sintesi di questo molteplice mediante l'immaginazione, la quale tuttavia non dà ancora alcuna conoscenza. I concetti, che conferiscono unità a questa sintesi pura e che consistono unicamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, sono la terza cosa per la conoscenza di un oggetto dato, e si fondano sull'intelletto " » [2].

Dopo aver descritto accuratamente il processo, mediante il quale l'interpretazione heideggeriana spiega

[1] KM, p. 63.
[2] *Krit. der r. Vern.*, A 78-79, B 105; *Sein und Gewissen*, p. 197 e seg.

l'unità rappresentata dall'appercezione trascendentale, lo Hollenbach si chiede se sia vero, come vuole tale interpretazione, che l'appercezione trascendentale presupponga la sintesi.

« L'appercezione pura, come principio dell'unità sintetica, è qualcosa di diverso dall'unità sintetica stessa. Non è a proposito dell'appercezione pura, ma a proposito di questa unità sintetica, cui la appercezione fornisce un principo, che Kant dice: essa "presuppone però una sintesi o la include "[1]. A queste parole non si può veramente dare che un unico significato. E solo se l'unità sintetica vale come ciò che presuppone o include la sintesi, acquista significato la frase successiva che dice: "e se quella (cioè l'unità sintetica)[2] deve essere necessariamente a priori, allora l'ultima (cioè la sintesi presupposta o inclusa)[3] deve essere anch'essa una sintesi a priori "[4]. Questa sintesi, presupposta o inclusa nell'unità sintetica, è di nuovo essa stessa una sintesi ed agisce, perciò, come principio dell'unità sintetica del molteplice. Cosicché questa sintesi presupposta e inclusa è l'appercezione trascendentale stessa. Essendo quindi essa stessa presupposta, non ne presuppone nessun'altra. Dopo di che la frase seguente di Kant appare necessariamente chiara nel suo significato: "Cosicchè l'unità trascendentale dell'appercezione si riferisce alla sintesi pura dell'immaginazione, come una condizione a priori della possibi-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 118.
[2] Annotazione di Hollenbach.
[3] Annotazione di Hollenbach.
[4] *Krit. der r. Vern.*, A 118: « *Und soll jene a priori notwending sein, so muss letztere auch eine Synthesis a priori sein* ».

lità di ogni c o m p o s i z i o n e [1] del molteplice in una conoscenza " » [2].

L'altro passo della *Critica della ragion pura,* ove allo Hollenbach sembra che l'esegesi heideggeriana forzi, per i suoi fini, il vero senso del testo kantiano, è il seguente: « Il principio dunque dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) dell'immaginazione, dinanzi all'appercezione è il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, specialmente dell'esperienza » [3].

Heidegger, come sappiamo, al fine di provare ulteriormente la sua tesi, la quale vuole che l'azione sintetizzante dell'immaginazione trascendentale sia presupposta dall'intelletto, interpreta questo d i n a n z i (*vor*) nel senso di *coram* latino, quasi che l'appercezione avesse dinanzi a sé, sotto lo sguardo, la rappresentazione unificatrice dell'immaginazione trascendentale. Dopo aver esaminato il processo che porta Heidegger a siffatta interpretazione, lo Hollenbach commenta: « E alla fine di queste dimostrazioni, Heidegger estrae una citazione, che, scissa da tutto il resto, sembra giovare ai suoi scopi, confermando nell'immaginazione trascendentale la mediatrice tra l'intuizione pura e l'appercezione pura. In ogni modo, al fine di fare intendere il testo, Heidegger aggiunge tra parentesi quadre la sua interpretazione: "Noi abbiamo, dunque, un'immaginazione pura come

[1] Sottolineato da Hollenbach.

[2] *Krit. der r. Vern.*, A 118: « *Also bezieht sich die transzendentale Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis* »; *Sein und Gewissen,* p. 204.

[3] *Krit. der r. Vern.*, A 118: « *Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung* ».

potere fondamentale dell'animo umano che a priori è a fondamento di ogni conoscenza. Mediante essa noi colleghiamo da un lato il molteplice dell'intuizione e [colleghiamo] [questo] con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura dall'altro " » [1]. Secondo lo Hollenbach non si tratta di una sintesi della immaginazione, come vorrebbe far intendere l'esegesi heideggeriana, ma di una sintesi nella immaginazione. E questa sintesi nella immaginazione si fonda essa stessa di nuovo su regole; essa presuppone, vale a dire, quell'unità regolatrice, che Kant ha sempre visto nell'appercezione pura.

Così, dopo questa serratissima critica alle singole tesi interpretative proposte da Heidegger, lo Hollenbach può finalmente affermare ciò che gli premeva mettere in chiaro: « Se però l'immaginazione trascendentale non è l'ultimo fondamento dell'unificazione, allora essa non può neppur render possibile qualcosa come una ragione sensibile pura. E di conseguenza non è la ricognizione che forma originariamente il tempo come orizzonte di ogni proposizione in generale, ma sono i concetti in essa a render possibile l'unità formale dell'esperienza, e cioè le categorie come concetti puri » [2].

Le « Pullacher philosophische Forschungen » hanno pubblicato un saggio di notevole interesse di Emerich Coreth, sul rapporto della filosofia di Heidegger con il

1 KM p. 81: « *Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits [in Verbindung], und [dieses] mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung* ». (*Krit. der r. Vern.*, A 124). *Sein und Gewissen*, p. 207.

2 *Sein und Gewissen*, p. 209 e seg.

problema kantiano, e che naturalmente prende ad oggetto di studio il volume *Kant e il problema della metafisica*[1].

Fra tutti i lavori pubblicati sullo stesso argomento, questo è degno di speciale menzione perchè mette in luce, mediante l'interpretazione kantiana, tutta la problematica di Hidegger non trascurando (ed è qui il suo merito principale) la più recente produzione filosofica heideggeriana. Cosicchè l'opera di Heidegger su Kant non è vista soltanto in rapporto agli scritti di quel periodo filosofico nel quale essa va inserita, bensì viene continuamente messa a confronto con il pensiero che Heidegger ha affidato alle ultime sue opere[2].

L'originalità dell'interpretazione heideggeriana non viene discussa dal Coreth, appunto perchè egli vede in *Kant e il problema della metafisica,* prima ancora che un'interpretazione della *Critica della ragion pura,* uno strumento di chiarificazione di tutto il pensiero heideggeriano. Onde il succo di tutto lo scritto è da ricercarsi soprattutto nell'ultima parte, il cui interrogativo (se e quanto il pensiero di Heidegger conduca oltre Kant, e in che direzione dovrebbe esser condotto tale superamento nel senso di una metafisica scolastica) è stato accuratamente preparato dalle prime pagine, ove la filosofia e l'interpretazione di Heidegger sono portate ad un grado di chiarezza veramente notevole.

Heidegger, osserva il Coreth, riprende la problema-

[1] E. Coreth, *Heidegger und Kant,* in: J. B. Lotz, *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, « Pullacher philosophische Forschungen », Vol. I, Berchmanskolleg, 1955.

[2] *Wom Wesen der Wahrheit,* (1943) Francoforte sul Meno, Klostermann, 1949; *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus,* Berna, Francke, 1947; *Holzwege,* Francoforte sul Meno, Klostermann, 1950; *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1953,

tica trascendentale di Kant, ponendosi così contro l'idealismo tedesco. Tuttavia Kant, una volta postulata la finitezza del soggetto, ha coerentemente negato a questo una conoscenza creativa, precludendogli l'accesso all'essere. Hegel dal canto suo ha ripreso il problema dell'essere, e volendo ricondurre la conoscenza ontologica nello spirito umano, si è visto costretto a riassorbire il soggetto finito in uno spirito infinito.

Heidegger si rifà da un lato a Kant affermando la finitezza della conoscenza umana, mentre dall'altro si riallaccia a Hegel proprio per l'esigenza di possedere l'essere dell'ente. Questa doppia esigenza guida, secondo il Coreth, l'intepretazione heideggeriana del problema critico, nella direzione di un superamento del kantismo. Tale superamento si manifesta in tre punti essenziali.

Anzitutto « mentre Kant ha inteso sin dall'inizio l'apriori come qualcosa che cela (*verhüllend*) e che si pone quale barriera insormontabile di fronte all'essere in sé delle cose, rendendo impossibile la loro conoscenza, questo stesso apriori viene inteso da Heidegger come qualcosa che, al contrario, s v e l a (*enthüllend*), vale a dire rende possibile il disvelamento (*Unverborgenheit*) dell'ente [...] La conoscenza che accoglie l'ente presuppone una pre-comprensione originaria ed iniziale dell'essere dell'ente » [1].

Secondo il Coreth, e si tocca qui un punto molto interessante della sua critica, Heidegger postulando una comprensione preliminare dell'essere, si troverebbe d'accordo con il pensiero scolastico, che riconosce nell'*obiectum formale* un apriori rivelatore, il quale pone l'ente

[1] E. Coreth, *Heidegger und Kant*, cit., p. 248 e seg.

in quanto tale, vale a dire l'ente nel suo essere, come *obiectum formale intellectus*.

Il secondo punto, nel quale Heidegger oltrepassa il kantismo è per il Coreth il seguente: mentre Kant considera la conoscenza di per sé isolata, scindendo così in un'opposizione insanabile la sfera teoretica e la sfera pratica « Heidegger supera questa scissione nell'atto di non isolare la conoscenza, ma di considerarla come un momento dell'attuazione dell'essere di tutto l'uomo. Di modo che non vi è né sola teoria né sola pratica, ma unicamente un essere del *Dasein* unitario totale [...] L'ente si manifesta nel suo essere, solo in quanto è parte costitutiva dell'attuazione ontologica del *Dasein*. Tutto ciò però presuppone la possibilità che questa attuazione dell'essere, vale a dire questo passo verso il poter-essere, si effettui entro un orizzonte illuminato a priori, che Heidegger chiama mondo. Questo concetto che egli sviluppa a partire da Kant non si identifica però per lui né con una idea teoretica, né con un postulato pratico, bensì con la totalità pre-progettata e pre-compresa delle possibilità di essere del *Dasein* » [1].

Anche questo secondo superamento del kantismo, il Coreth considera d'ispirazione scolastica.

Il terzo passo decisivo oltre Kant, Heidegger lo compie nella concezione del mondo, inteso come chiarore (*Lichtung*) dell'essere. « Per Kant il soggetto finito rappresenta l'estremo insormontabile, a partire dal quale può esser chiarita la possibilità dell'oggetto. Heidegger invece vuole superare l'esser-soggetto del soggetto, e con ciò la stessa relazione soggetto-oggetto, fondandone

[1] Op. cit., p. 249 e seg.

la possibilità a partire dall'essere che si svela nell'essenza dell'uomo. L'orizzonte del mondo che egli progetta è il chiarore [*Lichtung*] dell'essere, ove egli si trova; la sua essenza è chiarita come luogo della verità dell'essere, vale a dire come il luogo nel quale l'essere stesso si manifesta » [1].

Il Coreth osserva acutamente che in questa visione, d'altronde più vicina a Hegel e alla tradizione che a Kant, il pensiero di Heidegger raggiunge la sua maggiore profondità. Tuttavia, pur avendo inteso che l'essere si manifesta al pensiero umano, Heidegger non sviluppa questa intuizione in tutta la sua portata, proprio per non voler ammettere che l'uomo è spirito. In effetto, dopo aver liberato il pensiero dalle implicazioni di una soggettività finita, Heidegger ricade in una nuova forma di relativismo, proprio per voler intendere l'essere a partire da un pensiero umano che porta il marchio della finitezza.

In altri termini, ciò che impedisce a Heidegger l'accesso all'essere è il presupposto fenomenologico che gli fa ricercare l'essere stesso nella immediatezza fenomenologica del *Dasein* e quindi nell'essere temporale e finito dell'uomo.

A conclusione della sua acuta analisi, il Coreth osserva, infatti, che la problematica di Heidegger non riesce ad attingere una verità fondamentale: e cioè che lo spirito umano ha la capacità di superare l'ambito dell'essere finito e temporale.

Il luogo della comprensione dell'essere è il pensiero e il pensiero è giudizio, il quale pone sempre il suo oggetto con la pretesa di una validità assoluta; onde il

[1] Op. cit., p. 250.

suo orizzonte, superando l'ambito della temporalità, conquista una validità supertemporale. Laddove « quella temporalità e quella finitezza, nelle quali Heidegger vede il fondamento più intimo del *Dasein* umano e quindi della sua comprensione dell'essere, non riescono a spiegare il chiarore [*Lichtung*] dell'essere così come si manifesta effettivamente nel pensiero umano, che non rimane solamente nel progetto di un orizzonte temporale e finito riconducente la conoscenza alla relatività e alla soggettività. Ciò che soprattutto non viene chiarito è la l u c e di questo chiarore »[1].

Il contributo della critica francese al volume *Kant e il problema della metafisica*, sebbene di data più recente, è certo tra i più validi per facilitare la comprensione di quest'opera.

Una efficacia particolare in questo senso sembra avere un densissimo articolo del Dufrenne, apparso nel '49 nella « Revue de Métaphysique et de Morale »[2] e al quale gli studiosi, che si occupano della presa di posizione di Heidegger nei confronti del problema kantiano, rimandano frequentemente. Questo lavoro, un'indagine molto approfondita che spiega e critica con molta acutezza il testo heideggeriano, acquista un interesse particolare per chi voglia indagare la genesi della tesi di Heidegger dell'immaginazione trascendentale come fonte di conoscenza ontologica. Sottolineando, infatti, come per Heidegger il problema della finitezza conduca alla questione della unità della conoscenza nell'immaginazione trascendentale, il Dufrenne afferma che que-

[1] Op. cit., p. 254.
[2] M. Dufrenne, *Heidegger et Kant,* in « Revue de Métaphysique et de Morale », 54, 1949, pp. 1-28.

sto tema dell'unità della conoscenza è stato già chiarito nello stesso senso, in un lavoro del Nabert, intitolato: *L'esperienza interna in Kant.* Al termine della sua indagine su questa unità della conoscenza pura, il Nabert affermava: « Prima che le rappresentazioni del tempo, dello spazio e della causa possano presentarsi alla coscienza empirica, prima che la scienza cominci a produrre metodicamente l'unità della natura, il pensiero con la mediazione della immaginazione produttiva, ha già provveduto alla prima costruzione dell'universo ed ha insinuato nel dato le leggi dell'intelletto »[1].

Secondo il Dufrenne, Heidegger non dirà nulla di più, ma si limiterà ad accentuare la funzione mediatrice dell'immaginazione trascendentale. Dopo aver ripreso in mano l'articolo del Nabert e averlo letto alla luce di questa indicazione del critico francese, ci è sembrato che l'analogia suggerita, tra il pensiero di Heidegger e quello del Nabert, se pure vi è, sia puramente casuale. L'interpretazione heideggeriana del problema kantiano della conoscenza muove da altro luogo e va altrove: e l'intersecarsi dell'indagine di Heidegger e di quella del Nabert, nel problema della unità della conoscenza, non esclude che l'orientamento di esse sia del tutto differente.

Ma il contributo maggiore per una comprensione della presa di posizione di Heidegger nei confronti di Kant è stato portato da una densa ed acutissima opera di Jules Vuillemin, da noi frequentemente citata: *L'eredità kantiana e la rivoluzione copernicana*, cui va riconosciuto il merito, non soltanto di aver in-

[1] J. Nabert, *L'experience interne chez Kant,* in « Revue de Métaphysique et de Morale », 31, 1924, p. 205.

dagato fino nella sua genesi, ma altresì di aver impostato storicamente, l'interpretazione data da Heidegger al problema kantiano. Quest'opera, come denuncia il titolo, si occupa della evoluzione che l'eredità kantiana ha subíto fino ai nostri giorni, e ne fissa le tappe essenziali nell'impostazione data al problema critico da Fichte, da Cohen e da Heidegger. A Heidegger sono dedicate più di ottanta pagine cui va riconosciuto il merito di aver per la prima volta (e cioè dopo un quarto di secolo dalla sua apparizione) esaminato lo scritto heideggeriano in tutta la sua complessità. Come abbiamo accennato, il Vuillemin sembra voler suggerire che, a partire dalla « rivoluzione copernicana » di Kant, le successive tappe filosofiche possono venir distinte a seconda dell'impostazione data alla eredità kantiana e dello spostamento che i concetti kantiani hanno subíto.

Così l'idealismo, impersonato da Fichte, punta sulla dialettica per giungere a una dottrina delle idee; il neo-kantismo, che l'autore accomuna con il positivismo, e il cui esponente è il Cohen, vede il nucleo essenziale del kantismo nell'analitica e trascina la dottrina kantiana dal campo ontologico a quello epistemologico; l'esistenzialismo, infine, rappresentato da Heidegger « vede in tutta la logica trascendentale, dialettica ed analitica, solamente la ruvida scorza del kantismo. Ma il frutto e cioè l'estetica, è còlto solo se si riconducono queste due parti alla teoria della intuizione. Qui la filosofia trascendentale si prolunga in una ontologia fondamentale. Nell'esistenza, e nella metafisica della finitezza, che si fonda sulla temporalità, scompare la sostituzione dell'infinito al finito: l'essere viene alla luce dal tempo trascendentale. A Martin Heidegger è toccato in sorte

di esprimere quest'ultimo momento della filosofia trascendentale »[1].

Questo sguardo storico sull'evoluzione della problematica kantiana è guidato da una tesi originale, che articola altresì l'indagine particolareggiatissima di cui sono fatti oggetto i singoli problemi delle tre interpretazioni kantiane « Ogni nuova interpretazione si erge contro le precedenti che accusa di essere in realtà tornate a una metafisica dell'infinito e cioè a una situazione filosofica non conforme alle esigenze della rivoluzione copernicana e che autorizza, dunque, lo spostamento dei concetti. La storia delle interpretazioni e la discesa verso l'intuizione si sperimentano, quindi, come l'approfondimento progressivo del concetto di finitezza »[2].

In questo senso nel volume del Vuillemin la valutazione heideggeriana del problema critico (che viene altresì esaminata per la prima volta alla luce della fenomenologia husserliana) è indicata come la più kantiana e quella storicamente più progredita[3].

[1] J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 14.

[2] Op. cit., p. 14.

[3] Nel '53 è uscita in Francia una bella traduzione del volume heideggeriano su Kant (*Kant et le problème de la métaphysique*, Parigi, Gallimard, 1953), nata dalla collaborazione di due tra i più accreditati studiosi del pensiero heideggeriano: A. de Waelhens e W. Biemel. La traduzione, peraltro molto pregevole, è preceduta da una prefazione che per la sua consistenza meriterebbe piuttosto la denominazione di saggio introduttivo. Lo scopo di tale saggio non è, come potrebbe sembrare a prima vista, quello di esporre in forma sintetica il contenuto dell'opera tradotta, quanto quello di orientare il lettore verso il punto di vista dal quale Heidegger riguarda il problema kantiano, per poter meglio apprezzare un'impostazione indubbiamente originale di un problema già tanto discusso.

Dopo una brevissima recensione del '54 su *Kant und das Problem der Metaphysik*. (*Chronique heideggerienne,* in « Revue Thomiste », 54, 1954, p. 414), M. Corvez ha pubblicato nel '55 sempre sullo stesso argomento,

Dopo questo breve esame dell'atteggiamento della critica nei confronti dell'opera *Kant e il problema della metafisica,* si può trarre la conclusione che quest'ultima è venuta rafforzando solo negli ultimi anni quella influenza che « in diverse maniere aveva esercitata o mancato di esercitare ».

2. - *L'oggettività dell'interpretazione della* Critica della ragion pura *nel volume* Kant e il problema della metafisica.

Avvicinandoci alla fine della nostra indagine sull'opera heideggeriana, vorremmo cominciare a raccogliere le fila del nostro lungo discorso.

L'attenta lettura di quest'opera di Heidegger su Kant suggerisce come essa vada riguardata sotto due aspetti altrettanto importanti: in primo luogo quale rinnovata interpretazione della *Critica della ragion pura*, e poi come opera che, nell'atto di far progredire con la mediazione del problema kantiano il discorso filosofico di Heidegger, ci ha rivelato il significato più profondo di

un breve studio (*L'Etre de Heidegger est-il objectif*? in « Revue Thomiste », 55, 1955, p. 565), ove non sfugge all'autore come l'interpretazione kantiana di Heidegger contenga il punto più avanzato cui sia giunto il problema del rapporto *Dasein*-Essere. Si tratta di uno scritto le cui prime quindici pagine sono dedicate a illustrare la posizione heideggeriana nei confronti del problema critico, mentre alle ultime è affidata una serrata critica contro tale posizione. Poichè ciò che interessa l'autore non è la posizione di Kant, ma quella di Heidegger, il lettore vi cercherebbe invano una confutazione della esegesi della *Kritik der reinen Vernunft*. Il Corvez si chiede, infatti, se in ultima analisi Heidegger, mediante il superamento del kantismo, abbia raggiunto il suo scopo che era quello di risolvere il problema del rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Per concludere che la filosofia heideggeriana, malgrado il superamento del concetto kantiano del tempo rimane impigliata in una forma insidiosa di soggettivismo che le impedisce di raggiungere gli enti di cui il *Dasein* non è il creatore.

tale discorso, orientandoci così verso una più esatta valutazione di esso.

Poiché intendiamo trarre le conclusioni relative al primo aspetto sotto il quale è stato or ora chiarito doversi riguardare l'interpretazione heideggeriana di Kant, e poiché nel corso della nostra indagine abbiamo già tentato di chiarire risalendo alla sua genesi, il significato storico e speculativo di tale interpretazione; ora ci limiteremo a esaminare quanto il volume *Kant e il problema della metafisica* abbia fatto progredire quella lettura, quella riflessione, e quelle ricerche che sono andate sempre più sviluppandosi intorno alla *Critica della ragion pura*.

In tal senso bisogna stabilire se e quanto l'interpretazione heideggeriana della *Critica della ragion pura* sia interpretazione obbiettiva. E questo perchè un'interpretazione che non sia tale, anche se vòlta a dare all'opera che interpreta più ampio respiro e più largo sbocco, nell'atto stesso di portare un contributo prezioso al processo speculativo in genere, lo sottrae al diligente e coscienzioso lavoro che la storia della filosofia compie intorno all'opera stessa e che ha come unico fine quello di approfondire la conoscenza di essa.

Ora l'interpretazione heideggeriana di Kant è unanimemente considerata come un'interpretazione ben lontana dall'aver portato un contributo di questo genere: sia che venga valutata come una impostazione del problema kantiano che per voler essere troppo originale, finisce per fargli violenza, sia che venga accusata di torcere, a vantaggio di quelle esistenziali, le tesi kantiane, o che venga invece scusata come dialogo che dal discorso kantiano intenda trarre le conseguenze ad esso implicite.

Non si può certo negare che la molteplicità delle prospettive che il problema critico assume nell'opera *Kant e il problema della metafisica* accrediti in certo senso ciascuna di queste tesi. Heidegger stesso nella prefazione alla seconda edizione di quest'opera, scrive: « Ci si scaglia incessantemente contro l'arbitrarietà delle mie interpretazioni. E siffatto rimprovero di arbitrarietà potrà essere eccellentemente convalidato da questo mio scritto. L'indagine storico-filosofica è sempre dalla parte della ragione quando muove questo rimprovero ai tentativi che intendono avviare un dialogo speculativo tra pensatori. Il dialogo speculativo segue leggi differenti da quelle dei metodi della filologia storica, la quale ha i proprî compiti. Tali leggi sono più vulnerabili perché più grave è nel dialogo la minaccia di un'omissione, più frequente il pericolo di una lacuna ».

Seppure, come appare evidente dalle parole dell'autore, *Kant e il problema della metafisica* non ha la pretesa di inserirsi tra quelle opere degli storici della filosofia che mirano a una interpretazione obbiettiva del problema che studiano, tuttavia le prossime pagine vorrebbero tentare di mettere in luce una certa obbiettività esegetica di quest'opera [1].

[1] La giustificazione dell'interpretazione heideggeriana di Kant va intrapresa in tutt'altra direzione da quella scelta, in certo senso, da Heidegger quando afferma: « Un'interpretazione che si limiti a riesporre semplicemente ciò che Kant ha detto esplicitamente non è neppure una intepretazione, fintanto che a questa è affidato il compito di mostrare chiaramente quel che Kant ha messo in luce nella sua instaurazione del fondamento, di là dalle sue formule espresse » (KM, p. 182). Questo argomento heideggeriano, infatti, sembra esser stato efficacemente scalzato da una domanda che il Cassirer si poneva proprio a questo proposito: « Ma un'interpretazione non diventa arbitraria, allorché forza l'autore a dire qualcosa che egli ha lasciato inespresso appunto perché non intendeva p e n s a r l o ? » (E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 17).

Potremo dire di esser riusciti nel nostro intento, se arriveremo a dimostrare che *Kant e il problema della metafisica,* malgrado l'impostazione e l'interpretazione apparentemente paradossali del problema kantiano, ha portato un contributo giovevole al progresso della filosofia storica, la quale mira a una intelligenza di quel problema che, per voler esser sempre più obbiettiva, tiene conto delle più disparate tesi in proposito.

Un'interpretazione che non voglia incorrere nell'accusa di arbitrarietà, deve necessariamente rispondere al canone fondamentale che impone non solamente il rispetto del significato del pensiero dell'autore, ma altresì quello delle formule che esprimono tale pensiero.

Se noi riandiamo a quelle pagine, ove l'interpretazione heideggeriana veniva chiarita quale interpretazione polemica, ci rendiamo conto come esse suggerissero una conclusione che ci sembra opportuno trarre ora. E precisamente che le interpretazioni, cui si opponeva quella heideggeriana, avevano dovuto optare per l'una o l'altra alternativa: o attenersi alle formule della *Critica della ragion pura,* col risultato di svisare il suo più intimo significato, oppure mettere in evidenza la vera portata della «rivoluzione copernicana», essendo però obbligate, in questo caso, ad allontanarsi dal detto kantiano. Di modo che il discorso filosofico di Kant sembrava destinato a porre l'interprete di fronte a questa scelta: o mutilare il pensiero critico, o dargli una formulazione del tutto estranea al testo kantiano.

Quale indirizzo interpretativo potremmo scagionato dall'accusa di aver optato per l'una o l'altra di queste soluzioni?

Come abbiamo visto, dei due indirizzi esaminati,

quello neo-kantiano per rispettare le esplicite dichiarazioni di Kant, che attribuivano la funzione sintetica all'intelletto, aveva finito col farsi sfuggire il significato metafisico della *Critica della ragion pura,* attribuendo a essa un significato epistemologico. Laddove l'idealismo che pure intendeva rispettare la portata metafisica della « rivoluzione copernicana », proprio per non volersi fermare all'esplicito detto kantiano, aveva finito col considerare la *Critica della ragion pura* come un discorso incompiuto.

Dopo questa conclusione sorge spontanea una domanda. La necessità di optare per l'una o l'altra alternativa non trae forse la sua origine, anziché dall'insufficienza e dall'unilateralità delle interpretazioni della *Critica della ragion pura*, proprio dall'impostazione che Kant stesso ha dato al suo problema critico, onde questo nasconde realmente un'intrinseca contraddizione, la quale è ineliminabile, proprio perchè in esso connaturata?

L'aver proposto il problema, dando di esso una risposta sia pure indiretta, rappresenta appunto l'elemento nuovo dell'indagine heideggeriana.

Dalle pagine di *Kant e il problema della metafisica*, si leva, infatti, la denuncia tanto grave quanto ponderata di quella contraddizione intrinseca alla *Critica della ragion pura,* per cui ogni interpretazione che ne rispetti la lettera svisa inevitabilmente il significato, e viceversa.

Heidegger suggerisce questa tesi, come abbiamo detto, indirettamente, vale a dire condottovi da quelle esigenze della sua interpretazione, che avevano reso necessario un confronto tra le due edizioni della *Critica della ragion pura.*

L'orientamento del suo pensiero portava Heidegger a vedere non nell'analitica, ma nell'estetica trascendentale il centro di tutto l'edificio dell'opera kantiana, e ciò, come abbiamo visto, al fine di rivendicare alla conoscenza umana il suo valore intuitivo. La prima conseguenza, o se si vuole, la prima causa di tale mutata prospettiva era stata l'attribuzione della funzione sintetica, anziché all'intelletto, all'immaginazione trascendentale. Siffatta attribuzione però presentava una difficoltà non trascurabile: nella seconda edizione della *Critica della ragion pura,* Kant aveva conferito nella maniera più esplicita la funzione sintetica all'intelletto, indicando l'immaginazione trascendentale come una funzione che, lungi dall'essere autonoma, era considerata derivante dall'intelletto stesso.

Stando così le cose, l'accusa di arbitrio poteva veramente colpire l'indagine heideggeriana qualora questa si fosse fermata alla lettura della seconda edizione della *Critica della ragion pura.* Ma Heidegger trova la ragione della mutata prospettiva del problema critico in un acuto esame comparativo, che pone accanto alla seconda, la prima edizione dell'opera kantiana. Questo esame, nell'atto di convalidare la propria tesi, getta luce sullo spostamento di piani verificatosi anteriormente alla edizione definitiva della *Critica della ragion pura.*

Da questo esame comparativo scaturisce una considerazione di grande importanza: nella prima edizione erano due brani (nei quali Heidegger vede i cardini di tutta la sua interpretazione) il primo dei quali viene sostituito, nella seconda edizione, dalla critica all'analisi della ragione di Locke e Hume, mentre il se-

condo viene addirittura eliminato nella rielaborazione della deduzione trascendentale.

I brani sono i seguenti:

a) « Ma vi sono tre fonti originarie (poteri o facoltà dell'anima), che contengono le condizioni della possibilità di ogni esperienza e che non possono venir tratte esse stesse da nessuna altra facoltà dello spirito: vale a dire, sensibilità, immaginazione e appercezione [...] Tutte queste facoltà hanno, oltre a quello empirico, anche un uso trascendentale, che si riferisce esclusivamente alla forma e che è possibile a priori » [1].

b) « Vi sono tre fonti soggettive di conoscenza sulle quali riposano la possibilità di un'esperienza in generale e la conoscenza degli oggetti di quest'ultima: sensibilità, immaginazione, appercezione. Ciascuna può esser considerata come empirica e precisamente nella sua applicazione ai fenomeni dati; tuttavia esse rappresentano altresì quegli elementi e fondamenti a priori che rendono possibile questo stesso uso empirico » [2].

Come si vede, questi due brani scartati presentano inequivocabilmente l'immaginazione trascendentale come una terza facoltà autonoma insieme con la sensibilità e con l'intelletto [3].

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 94.

[2] *Krit. der r. Vern.*, A 115.

[3] La tesi per cui nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* l'immaginazione figurava come una delle tre funzioni autonome dell'animo (sensibilità, immaginazione, appercezione) è stata ripresa da uno scolaro di Heidegger, H. Mörchen, in uno scritto che porta il titolo: *Die Einbildungskraft bei Kant* (« Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », XI, Halle, 1930, p. 311).

Ma non basta: l'aver confrontato la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura* ha messo in luce un fatto non meno importante: « Persino il brano, ove Kant introduce per la prima volta nella *Critica della ragion pura* l'immaginazione come una " funzione indispensabile dell'anima "[1], è stato da lui successivamente modificato, sia pure soltanto nel manoscritto, in maniera molto significativa[2]. Al posto di " funzione dell'anima " egli ha scritto: " funzione dell'intelletto ". Con ciò la sintesi pura è attribuita all'intelletto puro [...]. " Sintesi " in generale è la denominazione data a una " attività dell'intelletto "[3]. " La facoltà di legare a priori " è " l'intelletto "[4]. Con ciò ora si parla di " Sintesi pura dell'intelletto "[5]. E tuttavia Kant non si limita ad attribuire in maniera implicita la funzione sintetica all'intelletto, ma afferma esplicitamente: " La sintesi trascendentale dell'immaginazione [è...] un effetto dell'intelletto sulla sensibilità "[6]. " L'atto trascendentale della immaginazione" viene inteso come un " influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno "[7], cioè sul tempo »[8].

Sì che l'attenta ricerca di Heidegger sui mutamenti introdotti da Kant nella seconda edizione della sua opera, può così riassumersi: « Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura,* l'immaginazione trascendentale, così come era venuta alla luce nello slan-

[1] *Krit. der r. Vern.*, A 78, B 103.
[2] Confronta: *Nachträge*, XLI.
[3] *Krit. der r. Vern.*, B 130.
[4] *Krit. der r. Vern.*, B 135.
[5] *Krit. der r. Vern.,* B. 140; 153.
[6] *Krit. der r. Vern.*, B 152.
[7] *Krit. der r. Vern.*, B 154.
[8] KM, p. 148 e seg.

cio appassionato del primo progetto, viene respinta indietro e trasformata a favore dell'intelletto »[1].

Qual è la ragione per cui Kant ha tagliato alle radici ogni autonomia dell'immaginazione trascendentale e con ciò anche la possibilità della tesi heideggeriana, che vede in essa quella radice sconosciuta della nostra conoscenza cui Kant stesso aveva accennato?[2].

« Kant, mediante la radicalità della sua interrogazione, ha posto la possibilità della metafisica dinanzi a questo abisso. Egli ha visto l'ignoto ed è stato costretto a indietreggiare. E ciò è avvenuto non soltanto perchè l'immaginazione trascendentale lo intimoriva, ma perchè nel frattempo la ragione pura come tale lo aveva attratto con maggior forza entro la sua orbita »[3].

Tornando al nostro problema, possiamo osservare come la documentazione heideggeriana di questo mutamento di prospettiva, verificatosi nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragion*

[1] KM, 147.

[2] Il passo che induce Heidegger a identificare l'immaginazione trascendentale con la « radice sconosciuta » della nostra conoscenza è il seguente: « Sembra sufficiente per una introduzione o un avvertimento preliminare far notare come vi siano due tronchi della conoscenza umana che nascono forse da una radice comune, ma a noi ignota; vale a dire sensibilità e intelletto; mediante la prima ci sono dati gli oggetti, mentre mediante il secondo essi vengono pensati ». (*Krit. der r. Vern.*, A 15, B 29).

[3] KM, p. 153. Come si può verificare da questo brano, le ragioni che inducono Heidegger a concludere che Kant si sia intimorito di fronte all'immaginazione, sono affatto diverse da quelle di Schopenhauer, il quale vedeva la ragione dei mutamenti introdotti nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* in quella *Menschenfurcht,* la quale avrebbe fatto sì che Kant venisse ad un compromesso con le sue più profonde convinzioni.

pura, non ci dia tuttavia ancora ragione della contraddittorietà nascosta in seno a quest'opera. Come quella kantiana la maggiore e la migliore parte delle opere di pensiero hanno subíto modifiche sostanziali nelle loro successive redazioni. Anzi l'esperienza della storia della filosofia ci conferma che, il più delle volte, le modificazioni successive sono la causa dell'assetto tanto più completo quanto più autentico di un'opera

Ma per la *Critica della ragion pura,* stando alle tesi di Heidegger, la cosa è andata diversamente. La lettura attenta del volume heideggeriano su Kant suggerisce che a determinare la contraddizione intrinseca alla *Critica della ragion pura,* e la conseguente unilateralità delle sue interpretazioni, non è stata tanto la modificazione prospettica, la revisione architettonica e lo spostamento dei piani, verificatisi dalla prima alla seconda edizione di quest'opera, quanto il fatto che tutti questi mutamenti non sono stati abbastanza radicali. Di modo che, malgrado la seconda edizione voglia presentarci l'opera kantiana in un assetto più completo, in realtà tradisce una incoerenza dovuta proprio al fatto che il criterio, che ne determina il rinnovamento, non è stato abbastanza radicale.

Sempre stando a Heidegger, Kant, malgrado i mutamenti apportati alla sua opera, si vide costretto, e proprio a proposito dell'immaginazione trascendentale, a mantenere nella seconda edizione di essa alcuni fondamenti divenuti essenziali alla statica dell'opera stessa: « In pari tempo dovè naturalmente essere mantenuto tutto ciò che nella prima edizione rappresentava la sua [dell'immaginazione] funzione trascendentale di fonda-

mento, affinché l'instaurazione del fondamento non crollasse »[1].

E su questo punto essenziale Heidegger insiste con molta energia: « L'immaginazione pura è divenuta superflua quale facoltà autonoma, così come la possibilità, apparentemente esclusa, che proprio essa potesse essere il fondamennto essenziale della conoscenza ontologica: cosa che viene dimostrata abbastanza chiaramente dal capitolo sullo schematismo che è rimasto immutato anche nella seconda edizione »[2].

L'immaginazione trascendentale ha perduto quindi solo in apparenza la sua autonomia e, di conseguenza, la possibilità di esser considerata la facoltà generatrice della sintesi a priori, e ciò per la mancata radicalità dei mutamenti introdotti da Kant. Infatti, « L'immaginazione trascendentale come elemento centrale della conoscenza pura non si era mostrato per la prima volta nel capitolo sullo schematismo (quarto stadio), ma era apparsa come tale fin dalla deduzione trascendentale (terzo stadio). Di conseguenza, se nella seconda edizione, per quanto riguarda la sua funzione centrale essa doveva venire scartata come facoltà fondamentale, allora quella che doveva anzitutto subire una completa rielaborazione era proprio la deduzione trascendentale »[3].

Sono appunto queste ultime osservazioni heideggeriane sulla parzialità e l'incoerenza dei mutamenti introdotti, ancor più della costatazione dei mutamenti stessi verificatisi tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, a dar ragione della con-

[1] KM, p. 147.
[2] KM, p. 148.
[3] KM, p. 148.

traddizione intrinseca a quest'opera e delle conseguenti difficoltà inerenti alla sua interpretazione.

Sono del pari queste ultime osservazioni, scaturite dal confronto delle due redazioni dell'opera kantiana, a porgere una risposta alla domanda se l'interpretazione heideggeriana non possa esser anche considerata come un'interpretazione obbiettiva, vale a dire come valido contributo alle ricerche intorno al problema kantiano.

Ritornando, dopo quanto si è detto, al problema della oggettività interpretativa di *Kant e il problema della metafisica*, non si è forse giustificati quando si afferma che può e altresì deve esser considerata in qualche modo obbiettiva un'interpretazione che, come quella heideggeriana, non si limita all'accettazione della redazione definitiva di un'opera, sorretta com'è dalla convinzione che il pensiero di un autore va seguito nella sua dinamica e non passivamente accettato in quella forma, che per essersi cristallizzata non è per questo la più verace?

Non si è forse nel giusto quando si dice che, mossa da questa convinzione, l'indagine heideggeriana sulla *Critica della ragion pura* sembra articolarsi in forza di una obbiettività, di una ortodossia kantiana, diremo così, più radicali? Siffatta indagine, infatti, per non volersi fermare all'assetto definitivo di quest'opera, ne studia la genesi, ne svela le incertezze, ne confronta le redazioni, giungendo così a portare alla luce un corso più originario del pensiero kantiano, che si interseca, e si confonde con quel corso più battuto, solo perché più evidente.

E non si potrebbe infine concludere dicendo che l'interpretazione data al problema kantiano da Heidegger nel suo volume *Kant e il problema della meta-*

fisica, sfugge non soltanto all'accusa di interpretazione arbitraria, ma altresì alla definizione di interpretazione polemica fin qui accolta?

In effetto quest'opera di Heidegger su Kant, nell'atto di condannare le correnti interpretative cui si oppone esplicitamente, le scagiona implicitamente, proprio per attribuire la causa delle loro errate prospettive a una reale incoerenza architettonica che l'edificio della *Critica della ragion pura* nasconde sotto l'apparente armonia delle sue forme esteriori.

3. - *Il sistema filosofico di Heidegger alla luce dell'opera* Kant e il problema della metafisica.

Se veramente, come abbiamo detto, *Kant e il problema della metafisica* va considerata come l'opera di Heidegger che può far luce sul vero significato del suo discorso filosofico e orientarci verso una più esatta valutazione di esso, bisogna stabilire quali siano le premesse e le finalità di tale discorso.

La filosofia di Heidegger rappresenta, a parte la suggestività delle sue formule esteriori, uno dei tentativi più coraggiosi del pensiero moderno, in quanto si propone, prima di ogni cosa, il compito di una demolizione della storia dell'ontologia. Tale demolizione è intrapresa al fine di risalire alle origini del pensiero occidentale per ritrovarvi, in tutta la sua purezza, quell'interrogazione sull'essere, alla quale il corso che la speculazione ha intrapreso dopo Platone e Aristotele, ha sostituito un'interrogazione sull'ente.

Tuttavia, mai demolizione ha tenuto maggiormente conto di ciò che intendeva annientare, mai radicalismo critico ha accolto più fruttuosamente i risultati della

tradizione, mai, infine, un nuovo indirizzo ha subito più profondamente l'influenza di quei sistemi dai quali intendeva rendersi indipendente [1].

Sono appunto questa ampia apertura, questa profonda intelligenza e partecipazione nei confronti del pensiero tradizionale a far sì che la problematica di Heidegger sull'essere non possa dissimulare l'inquietudine di più profonde e recenti influenze.

Lo sguardo che Heidegger fissa sul problema dell'essere è carico di quel travaglio, che fermentando nel pensiero cristiano, dopo aver animato grandi sistemi quali quelli di Berkeley e di Cartesio e di altri pensatori, ha preparato quello spostamento del centro di interesse speculativo dall' e s s e r e all' u o m o, che doveva trovare nella « rivoluzione copernicana » la sua più vera espressione.

Di modo che il sistema filosofico di Heidegger costituisce il tentativo di offrire una dottrina che sia nel tempo istesso una ontologia e una filosofia dell'esistenza, centrata sulla presenza dell'uomo nel mondo: una filosofia dell'essere, insomma, la cui trama sia stata preparata da una profonda riflessione sulla condizione umana.

La possibilità di questo connubio è da ricercarsi, stando alle tesi di *Essere e tempo,* nel fatto che una filosofia dell'essere rettamente intesa deve prendere come suo punto di partenza il *Dasein*, vale a dire l'unico ente

[1] Per quel che riguarda il rapporto di Heidegger con il pensiero tradizionale vedi: J. Wahl, *Sur l'interpretation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger* (Corso), senza data, 105 pagine. W. Szilasi, *Interpretation und Geschichte der Philosophie*, in *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berna, Francke, 1949, p. 73.

che gode del privilegio di una comunicazione diretta con l'essere. Onde l'ontologia può e deve esser ricondotta a quella che Heidegger chiama una ontologia fondamentale, cioè un'ontologia conforme alla natura dell'uomo. Pertanto, essendo il problema dell'essere il centro intorno a cui si muove l'analitica esistenziale del *Dasein*, Heidegger vede nel suo sistema, più che una filosofia dell'esistenza, una nuova ontologia.

Max Müller in un suo scritto sulla metafisica, afferma: « Martin Heidegger non ha mai pensato che l'espressione filosofia dell'esistenza potesse designare in maniera adeguata il contenuto, la forma e l'intenzione del suo pensiero filosofico [...] Heidegger riconosce al pensiero filosofico un solo tema, che non è né l'uomo, né l'esistenza, ma unicamente l'essere. Pertanto l'esistenza e l'uomo in sé stessi sono il mezzo ed il fondamento, mediante i quali è resa possibile una chiarificazione dell'essere » [1].

Se queste sono le premesse e le finalità del pensiero heideggeriano, bisogna dire che il programma che esso si proponeva non è stato realizzato, in quanto dal connubio dell'ontologia con la filosofia dell'esistenza non è scaturita alcuna risposta alla problematica dell'essere.

L'opera *Essere e tempo* è rimasta interrotta proprio là ove doveva rispondere all'interrogazione sull'essere, limitandosi, dopo le sue premesse ontologiche, a una descrizione della condizione umana, che, con l'originalità delle sue analisi, non ha fatto che accrescere la drammaticità di tale interrogazione.

E' cosa non priva di interesse verificare che nu-

[1] M. Müller, *Crise de la Métaphysique*. Parigi, Desclée De Brouwer, 1953, p. 10 e seg.

merose indagini intorno al sistema filosofico heideggeriano, pur movendosi nelle più disparate direzioni, trovano il loro punto di incontro nell'affermazione che il pensiero di Heidegger sia venuto meno a quella sintesi ontologico-esistenziale che si proponeva e, con essa, a una soluzione del problema dell'essere.

Jean Wahl nel tracciare, con una perspicacia degna di nota, una breve storia dell'esistenzialismo, che partendo da Kierkegaard arriva sino ad alcuni giovani filosofi francesi, giunto ad illustrare la posizione di Heidegger, afferma: « Tuttavia non si può dire che la sua filosofia sia compiuta. Ci si può anzi porre la domanda del perché essa non lo sia, e se non esista un'irriducibile dualità tra l'esistenza e la filosofia dell'essere » [1].

Nella discussione seguita a queste parole di Jean Wahl [2], Nicola Berdiaeff ebbe occasione di osservare: « L'ontologia dal punto di vista esistenziale è impossibile [...] poiché essa è sempre una conoscenza obbiettivante l'esistenza; nell'ontologia l'idea dell'essere è obbiettivata, ed una obbiettivazione è di già una esistenza snaturata nella obbiettivazione stessa » [3].

Il Malevez, in un interessante studio sulla teologia di Rudolf Bultmann che egli esamina alla luce della filosofia di Heidegger, afferma: « Heidegger può aver ben designato in maniera originale quelle che sono state definite "le radici della comprensione dell'essere" [4]: si tratta, come sappiamo, dell'analitica esistenziale del

[1] J. Wahl, *Esquisse pour une Histoire de « l'existentialisme »*, Parigi, l'Arche, 1949, p. 45 e seg.

[2] A questa discussione parteciparono oltre al Wahl, anche Berdiaeff, Gurvitch, De Gandillac, Koyré, Marcel, Levinas.

[3] Op. cit., p. 70 e seg.

[4] B. Welte, *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 31, 1947, p. 380.

Dasein, ma finora egli non ha risposto in maniera esplicita alla domanda: c h e   c o s a   è   l ' e s s e r e ? Insomma la sua ontologia è venuta meno »[1].

Anche Max Müller, nel tentativo di giustificare, molto acutamente, il sistema heideggeriano non può non riconoscere che è vano chiedere a questo una risposta alla domanda sull'essere: « Heidegger non ha una tesi che possa costituire una risposta alla domanda sull'essere. Il suo tentativo riporta alla domanda in quanto tale. Egli vuole intendere e fare intendere sempre meglio la domanda sull'essere »[2].

Le citazioni che testimoniano lo scacco della filosofia di Heidegger di fronte al problema dell'essere, potrebbero moltiplicarsi; nondimeno esse non saprebbero darci una ragione esauriente del fatto che questa filosofia, dopo aver suscitato tale problema, non è in grado di risolverlo. Tanto evidente e indiscussa appare, infatti, l'insufficienza del sistema heideggeriano alla soluzione del problema ontologico, altrettanto oscure ed incerte restano le cause di tale insufficienza.

Forse un'attenta riflessione sullo scritto heideggeriano su Kant può darci ragione del perché il pensiero di Heidegger, almeno nella sua prima fase, non sia in grado di dare una risposta al problema che esso stesso ha suscitato. Ma fino a che il pensiero di Heidegger non viene interpretato alla luce del problema kantiano, le cause della sua incapacità di approdare su di un vero terreno ontologico sono destinate a rimanere nell'ombra.

[1] L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe,* Bruxelles-Bruges-Parigi, Museum Lessianum, Desclée De Brouwer, 1954, p. 37.
[2] M. Müller, op. cit., p. 89.

Una filosofia dell'essere può dirsi veramente tale ove risponda al canone fondamentale del rifiuto di un'impostazione antropocentrica della sua problematica, impostazione che avrebbe il risultato di trasformarla in una filosofia del soggetto: « Pur sottolineando l'importanza della conoscenza e dell'attività umana in generale, la filosofia dell'essere si rifiuta di fare dell'uomo il centro intorno al quale gravita tutto: è all'essere che essa accorda la priorità e l'uomo è nell'essere e sottomesso all'essere » [1].

Ora, dopo aver esordito come filosofia dell'essere, anzi come filosofia che voleva ricondurre tutta l'ontologia tradizionale al vero problema dell'essere, il pensiero heideggeriano sembra, a un certo momento della sua evoluzione, esser venuto meno a questo canone fondamentale; e precisamente quando l'indagine intorno all'essere viene a determinarsi come un'esplorazione della natura umana.

Quando, infatti, Heidegger afferma che l'essere può venir còlto solo se si ritorna alla nozione che l'uomo ha di esso, ecco che quello spostamento del centro speculativo per cui l'oggetto di inchiesta non è più l'essere ma il soggetto inquisitore, è già stato effettuato: onde l'uomo, che doveva porre la domanda sull'essere e rispondere a tale domanda, è diventato esso stesso oggetto di inchiesta.

Naturalmente, allorché ci si interroga sull'uomo e sulla natura dell'uomo per aver una risposta sull'essere, come Kant ci ha insegnato, tale risposta riguarderà necessariamente l'uomo stesso e la nozione che esso pos-

[1] R. Vancourt, *La Philosophie et sa Structure - Philosophie et Phénoménologie*, Parigi, Bloud et Gay, 1953, p. 46.

siede dell'essere, ma è fatalmente destinata a lasciare aperta una vera problematica ontologica.

Ma qual è la vera ragione per cui Heidegger ha ricondotto l'ontologia a quella che egli chiama una « ontologia fondamentale »? Qual è la causa profonda di quell'antropocentrismo tanto dissimulato, quanto tenace che è alla base della prima problematica di Heidegger, e che gli fa ricondurre, malgrado tutte le premesse, il centro di questa nell'uomo?

L'opera *Kant e il problema della metafisica*, può forse dar risposta a tali domande proprio nell'atto di rivelarci quanto la problematica di Heidegger sia collegata con quella kantiana. In quest'opera, Heidegger riconduce le linee del proprio sistema filosofico, come abbiamo già visto, nei quadri del kantismo, il quale non solo non lascia fuori nessuno dei temi che Heidegger si è proposto, ma riassorbendo il problema dell'essere nella domanda « Che cosa è l'uomo? », fornisce quel contesto speculativo in cui Heidegger può inserire la sua problematica.

Ora la costatazione che il sistema heideggeriano combaci per molti suoi aspetti col kantismo, è la verità che emerge dal volume di Heidegger su Kant e che *Essere e tempo,* insieme con le opere immediatamente successive, erano ben lungi dal far sospettare.

Donde un fatto di grande importanza: in tanto la filosofia di Heidegger è incapace di spostare il centro del suo sistema speculativo dall'uomo e, di conseguenza, di determinarsi come una autentica filosofia dell'essere, in quanto la sua problematica subisce l'influsso fascinatore della « rivoluzione copernicana ».

Che cosa ci conferma, infatti, la stretta parentela della problematica heideggeriana con quella critica, se

non il fatto che il corso della filosofia di Heidegger, che si era proposto di risalire di là da Aristotele e Platone, per confondere le sue acque con quelle di una primigenia ontologia, sotto la spinta di una più urgente e moderna problematica, indugia, si ferma e ristagna invece in una analitica della struttura esistenziale del soggetto, portando alle sue posizioni più avanzate quella filosofia del soggetto, che aveva trovato in Kant la sua schietta espressione?

Tra i tanti meriti che fanno di *Kant e il problema della metafisica* un'opera di inesauribile efficacia, non ultimo è quello di dimostrare, indirettamente, ma certo inequivocabilmente, come lo scacco della filosofia di Heidegger di fronte al problema dell'essere dipenda dal fatto che essa subisce un capovolgimento del rapporto che aveva inizialmente stabilito tra l'uomo e l'essere, ponendosi come domanda che dall'uomo va all'essere e non viceversa. In guisa che all'epoca di *Essere e tempo* il fulcro di tale filosofia non è (come Heidegger stesso ed alcuni suoi interpreti vogliono) nel problema dell'essere in quanto tale, ma nel problema dell'uomo, della sua misteriosa apertura all'essere, del suo primordiale e inconsapevole commercio con esso [1].

[1] Quando Heidegger afferma di non essere l'esponente di una filosofia esistentiva (*existenziell*), ma esistenziale (*existenzial*), egli intende sottolineare che lo scopo di questa è di arrivare a una problematica ontologica, laddove la filosofia esistentiva ignora volontariamente il problema dell'essere, limitando il suo interesse ad una analisi della struttura del soggetto umano e delle sue condizioni. Ma se, come è avvenuto per Heidegger all'epoca di *Sein und Zeit* e delle opere immediatamente successive, la problematica ontologica, indugiandosi in una analisi della struttura del soggetto umano, non arriva a dare una risposta al problema dell'essere, allora il confine tra essa e la filosofia esistentiva, che ignora volontariamente tale problema, non rischia di diventare estremamente labile?

La stretta parentela col problema kantiano ha, in effetto, rivelato che, dimentico di essersi posto inizialmente come ontologia, il pensiero di Heidegger, nella sua analitica del *Dasein*, si riallaccia alle filosofie del soggetto. E il filo che lo lega a queste ultime è tanto saldo che l'interrogazione sull'essere, anziché trovar risposta, si riflette sull'uomo, facendosi dramma, generando angoscia, colorandosi di una terminologia quasi psicologica.

Onde alla parola essere del titolo della più importante tra le sue opere, Heidegger si affretta ad aggiungere quella di tempo, che, a rigore, avrebbe dovuto precederla.

Non vorremmo lasciare queste ultime considerazioni a conclusione della breve indagine intrapresa alla luce di *Kant e il problema della metafisica* sul discorso filosofico di Heidegger.

E ciò perché a chi abbia seguito la traiettoria del pensiero heideggeriano dai suoi inizi fino alle fasi più recenti, queste considerazioni potrebbero apparire parziali. E a ragione anche: se si pensa che negli ultimi anni tale pensiero appare guidato dalla sempre crescente eminenza del problema dell'essere.

Per quanto non vi sia, nell'evoluzione della riflessione heideggeriana sull'essere, soluzione di continuità, non si può non indovinare nell'ultima fase di essa (rappresentata soprattutto dagli scritti *La dottrina platonica della verità* e *Sull'umanesimo* [1], come pure dalla prefa-

[1] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, Francke, 1947; *Ueber den Humanismus,* Francoforte sul Meno, Klostermann, 1947

zione e conclusione aggiunte allo scritto: *Che cosa è Metafisica?*) una nuova preoccupazione.

Nella fase più recente noi vediamo, in effetto, rinnovarsi fruttuosamente quella problematica dell'essere, che, malgrado le premesse, all'epoca di *Essere e tempo* e di *Kant e il problema della metafisica* sembrava aver preso un indirizzo che apriva la via a un'interpretazione soggettivistica dell'essere, che era stata, a nostro avviso, la causa non ultima del silenzio seguito alla prima parte di *Essere e tempo*.

Ed è appunto nella preoccupazione di ridonare al problema dell'essere tutta la sua preminenza, che a noi sembra di scorgere la causa di quel dissenso da alcune tesi di *Kant e il problema della metafisica*, che l'ultima prefazione di quest'opera tradisce: « Le mancanze e le lacune del presente saggio mi son divenute, nel percorrere questo spazio del mio itinerario speculativo, tanto evidenti da indurmi a rinunciare di fare, mediante aggiunte, appendici ed epiloghi, di questo mio scritto un centone ».

Le opere uscite nell'ultimo spazio dell'itinerario speculativo di Heidegger ce lo mostrano tutto impegnato nella preoccupazione di sciogliere l'essere da ogni implicazione soggettivistica, al fine di ritornare alle premesse del suo pensiero, orientando la sua filosofia verso una più autentica impostazione ontologica: « Ma non è detto in *Essere e tempo* (p. 212) [...] "Fin quando vi è *Dasein*, vi è essere"? Senza dubbio. Ma ciò vuol significare soltanto che nella misura in cui si determina il chiarore [*Lichtung*] dell'essere, questo può trasmet-

(Questo scritto è apparso dapprima in appendice a *Platons Lehre von der Wahrheit* sotto il titolo di *Brief über den « Humanismus »*).

tersi all'uomo. Il fatto però che il *Da*[1], vale a dire il chiarore come verità dell'essere stesso, si produca, rappresenta la sorte dell'essere stesso: tale è il destino del chiarore. Nondimeno la frase non vuol significare che l'esistenza dell'uomo, nel significato tradizionale di *existentia* e intesa all'epoca moderna come verità dell'*ego cogito*, sia quell'ente per mezzo del quale viene creato l'essere. La frase non intende dire che l'essere è un prodotto dell'uomo. Nell'introduzione a *Essere e tempo* (p. 38), è esposto chiaramente e persino in caratteri in grassetto: "L'essere è il mero *transcendens* ". Così come l'apertura dello spazio che ci circonda, sorpassa ogni cosa lontana e vicina, se riguardata dal punto di vista di questa, così l'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente, perchè esso è il chiarore stesso [...]. Perciò anche a p. 320 è detto che si può comprendere come sia l'essere, solamente a partire dal significato, vale a dire, dalla verità dell'essere. L'essere si rischiara per l'uomo in un progetto estatico, ma questo progetto non crea l'essere » [2].

Concludendo, vorremmo solo accennare, alla luce di questi ultimi scritti, l'itinerario speculativo percorso da Heidegger fino ad oggi. Partito da presupposti che ponevano la sua filosofia come svelamento dell'essere, esso sembra a un certo momento cambiar rotta e intraprendere la via di una dissimulata filosofia del soggetto, per ritornare sui suoi passi e tentare, questa volta, brevi sentieri, capaci di condurlo in prossimità dell'essere. A questi sentieri, e a colui che li conosce per averli per-

[1] *Da*, parte costitutiva del *Da-sein* (Esser-*vi*), che caratterizza la presenza nel mondo di quell'ente che è l'uomo [N. d. T.].

[2] M. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, cit., p. 24 e seg.

corsi, sono forse dedicate le poche righe che Heidegger ha posto all'inizio di una delle sue ultime opere: « Legno [*Holz*], così suona l'antico nome del bosco. In esso vi sono vie, per lo più aggrovigliate, che ardue finiscono in luoghi mai battuti.

Si chiamano sentieri di bosco.

Ciascuno corre isolato, ma pure nel medesimo bosco. Spesso sembra che l'uno sia simile all'altro. Ma è soltanto apparenza.

Legnaioli e guardaboschi conoscono le vie. Essi sanno che cosa significa trovarsi in un sentiero di bosco » [1].

[1] M. Heidegger, *Holzwege*, Francoforte sul Meno, Klostermann, 1952.

INDICE

Stab. Grafico Moderno G. Volante - Torino - 1960

